ZNAK

MIESIĘCZNIK

95

KRAKÓW

Rok XIV MAJ (5) 1962

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 11. IV. 1962 — Druk ukończono w czerwcu 1962
Format A-5 — Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g — Ark. druk. 11
Zam. nr 176, 11. IV. 1962 — Nakład 7.000+350 egz. — N-29

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK ROK XIV Nr 95 (5)
MIESIĘCZNIK Maj 1962
KRAKÓW

Z ENCYKLIKI PAPIEŻA JANA XXIII
MATER ET MAGISTRA

(OBOWIĄZEK WSPÓŁPRACY I POMOCY MIĘDZYNARODOWEJ)

Odpowiedzialność krajów gospodarczo rozwiniętych

Ale może najważniejszym ze wszystkich problemów dzisiejszych czasów jest zagadnienie stosunków między państwami o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego a państwami, które weszły dopiero na drogę do jego osiągnięcia. Pierwsze z nich korzystają z wszelkich ułatwień życiowych podczas gdy drugie borykają się z ostrą nędzą. Ponieważ wszystkich ludzi całego świata łączą tak ścisłe wzajemne związki, że czują się oni jak gdyby mieszkańcami jednego domu, dlatego tym narodom, które są syte i posiadają duże zasoby wszelkich dóbr, nie wolno zaniedbywać losu innych krajów, które przechodzą tak wielkie wewnętrzne trudności, że ich mieszkańcy cierpią nieledwie nędzę i głód, nie mogąc też wykorzystać jak należy podstawowych praw ludzkich. Jest to tym bardziej ważne, że przy wzrastającej z każdym dniem pewnego rodzaju zależności między państwami jest niemożliwe, by mogły one utrzymać długo między sobą tak potrzebny pokój, skoro ich warunki gospodarcze i socjalne wykazują zbyt wielkie rozpiętości.

My zatem, którzy wszystkich ludzi miłujemy jak synów, uważamy, że naszym obowiązkiem jest na tym miejscu jak najwyraźniej podkreślić to, cośmy już przy innej sposobności powiedzieli: „Na każdego z nas wszystkich spada odpowiedzialność za to, że narody wyniszcza brak żywności". (Przemówienie z dnia 3. V. 1960, AAS 52, 1960 465), dlatego „trzeba koniecznie, by poszczególni ludzie, a zwłaszcza możniejsi, uświadomili sobie tę odpowiedzialność" (ibid.).

Nie trudno się domyśleć, i Kościół to zawsze z wielkim naciskiem przypominał, że obowiązek wspomagania potrzebujących i ubogich powinien poruszyć do głębi katolików, jako członków Mistycznego Ciała Chrystusa. „Po tym poznaliśmy miłość Boga — mówi św. Jan Apostoł — że oddał życie swoje za nas. Więc my winniśmy także oddać życie za braci. Jeśliby kto posiadał dobra tego świata, a widząc brata swego w potrzebie zamknąłby serce swoje przed nim, jak może w nim mieszkać miłość Boża?" (I J. 3,16—17).

W związku z tym z radością patrzymy, jak państwa o dużym potencjale gospodarczym udzielają pomocy państwom pozbawionym zasobów, by ułatwić im poprawę ich sytuacji.

Pomoc z nadmiaru

Jest dla wszystkich rzeczą najbardziej oczywistą, że jedne kraje posiadają w nadmiarze produkty spożywcze, zwłaszcza pochodzenia rolnego podczas gdy w innych masy ludzi cierpią nędzę i głód. Dlatego jest wymaganiem sprawiedliwości i ludzkości, by te zamożniejsze państwa pośpieszyły z pomocą krajom potrzebującym. Z tej racji niszczenie lub marnowanie produktów niezbędnych ludziom do życia jest przestępstwem przeciw sprawiedliwości i ludzkości.

Wiemy dobrze, że wytwarzanie w jakimś kraju nadmiernej w stosunku do jego potrzeb ilości produktów, zwłaszcza rolnych, może odbić się szkodliwie na sytuacji niektórych grup ludności. Nie wynika z tego jednak, że gdy wymaga tego potrzeba, państwa posiadające nadmiar produktów nie są obowiązane do niesienia koniecznej pomocy ludziom borykającym się z nędzą i głodem. Należy jednak również starać się usilnie, by szkody wynikłe z nadmiaru dóbr zostały zmniejszone, a ich ciężar rozłożony równomiernie na poszczególnych obywateli.

Pomoc naukowa, techniczna i gospodarcza

Wszystko to jednak nie jest w stanie usunąć od razu istniejących w wielu krajach stałych przyczyn nędzy i głodu, które najczęściej tkwią w prymitywnym stanie ich gospodarki. By temu zaradzić, trzeba wykorzystać wszystkie dostępne środki, któreby z jednej strony ułatwiały ludności tych krajów zdobycie odpowiedniego przygotowania do wykonywania zawodu oraz do wypełnienia swych obowiązków, z drugiej zaś zapewniły tym krajom środki finansowe, niezbędne do przyśpieszenia ich rozwoju gospodarczego według współczesnych zasad i metod gospodarowania.

Nie ucnodzi bynajmniej Naszej uwadze, jak głęboko wielu ludzi uświadomiło sobie w ostatnich latach obowiązek niesienia pomocy krajom zbyt biednym i pozbawionym dotąd opowiednich środków

technicznych, by mogły zdobyć się na szybki rozwój gospodarczy i społeczny.

Widzimy, że dla osiągnięcia w tej dziedzinie pożądanych wyników, instytucje zarówno międzynarodowe jak i krajowe, zrzeszenia i osoby prywatne, starają się udzielać tym krajom coraz to szerszej i skuteczniejszej pomocy technicznej, zmierzającej do usprawnienia produkcji. W tym też celu ułatwia się licznym rzeszom młodzieży studia w najpoważniejszych wyższych uczelniach krajów bardziej rozwiniętych, by umożliwić im zdobycie nowoczesnego wykształcenia naukowego i technicznego. Trzeba tu dodać, że zarówno banki międzynarodowe, jak poszczególne państwa oraz osoby prywatne udzielają często tym krajom pożyczek pieniężnych dzięki czemu w krajach niezagospodarowanych powstaje wiele zakładów produkcyjnych. Korzystamy chętnie z nasuwającej się tu sposobności, by wyrazić Nasze zasłużone uznanie dla tej dobroczynnej działalności. Jest także bardzo pożądane, by i w przyszłości kraje bogatsze starały się coraz bardziej pomagać w rozwoju naukowym, technicznym i gospodarczym krajom wchodzącym na drogę postępu.

Warunki pomocy krajom opóźnionym w rozwoju

Z tytułu Naszego urzędu uważamy za swój obowiązek zwrócić na tym miejscu uwagę na kilka spraw.

Planowość i wszechstronność rozwoju

Przede wszystkim roztropność wydaje się wymagać, aby narody które albo jeszcze nie wkroczyły, albo dopiero wkraczają na drogę postępu gospodarczego wykorzystały doświadczenia, poczynione przez kraje w tym względzie zaawansowane.

Zdrowy rozsądek bowiem oraz liczne potrzeby domagają się zarówno rozszerzania się produkcji, jak i jej usprawniania. Równocześnie zaś i potrzeby i sprawiedliwość wymagają, by wyprodukowane dobra były równomiernie rozdzielane między obywateli danego państwa. Należy zatem starać się o to, by ten proces dokonywał się równocześnie w rolnictwie, przemyśle i we wszystkich dziedzinach usług.

Poszanowanie odrębności poszczególnych narodów

I to także jest dla wszystkich oczywiste, że kraje, które wchodzą na drogę rozwoju gospodarczego, odznaczają się niewątpliwie swoistymi i rzucającymi się w oczy właściwościami, które wywodzą się bądź z właściwości lokalnych, bądź z tradycyjnego dorobku kulturalnego, bądź wreszcie z pewnych szczególnych cech wrodzonych mieszkańców.

Otóż skoro państwa zaawansowane w rozwoju wspierają państwa mniej zasobne, to muszą nie tylko znać dobrze i szanować te ich specyficzne właściwości ale ponadto usilnie starać się by niosąc im pomoc, nie zmuszać ich do przyjęcia swego sposobu życia.

Bezinteresowność pomocy

Państwa o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego powinny w szczególności wystrzegać się, by niosąc pomoc krajom uboższym, nie dążyły do wprowadzenia tam zmian politycznych dla własnej korzyści, jak również do zaspokojenia swej tendencji panowania. Jeżeli ma to gdziekolwiek miejsce, to trzeba jak najwyraźniej powiedzieć, że zmierza to w rzeczywistości do przywrócenia pewnej formy ustroju kolonialnego, która — zamaskowana pięknymi słowami — stanowi w rzeczywistości ten wyżej wspomniany, zanikający ustrój, który wiele krajów ostatnio z siebie zrzuciło. Ponieważ zaś system ten jest sprzeczny z zasadami współżycia między narodami, stanowi on zagrożenie dla pokoju światowego.

Jest więc rzeczą nieodzowną i zgodną z nakazami sprawiedliwości, by państwa, które przyczyniają się do postępu technicznego i rozwoju przedsiębiorczości, wyrzekły się swych imperialistycznych zamiarów, a swą pomoc dla krajów nierozwiniętych świadczyły w taki sposób, by mogły one kiedyś samodzielnie postępować na drodze rozwoju gospodarczego i społecznego.

Realizacja tego postulatu przyczyniłaby się z pewnością znacznie do połączenia wszystkich państw w jedną jakby wspólnotę, której poszczególni członkowie, świadomi swych praw i obowiązków, mieliby na uwadze w równej mierze dobrobyt wszystkich krajów.

Zachowanie hierarchii wartości

Nie ulega żadnej wątpliwości, że równoczesny rozwój nauki, techniki, produkcji gospodarczej i dobrobytu w jakimś kraju wpływa korzystnie na podniesienie kultury i cywilizacji. Wszyscy jednak muszą być przeświadczeni, że nie są to wartości najwyższe, lecz jedynie środki ułatwiające osiągnięcie tych wartości.

Z głębokim bólem widzimy, że w krajach, które osiągnęły wysoki poziom rozwoju gospodarczego można znaleźć wielu ludzi, którzy nie dbając zupełnie o właściwą hierarchię wartości — albo otwarcie lekceważą dobra duchowe, albo całkowicie o nich zapominają, albo przeczą w ogóle ich istnieniu. Równocześnie gorliwie zabiegają o postęp wiedzy, techniki i metod gospodarowania, a tak wysoko cenią sobie dobrobyt materialny i wygodę życia, że uważają je często za najwyższe wartości swego życia. Wynika

z tego, że sama akcja pomocy, prowadzona przez kraje gospodarczo rozwinięte na rzecz rozwoju krajów ubogich nie jest wolna od niebezpiecznych zasadzek. Mieszkańcy krajów niezaawansowanych w rozwoju posiadają bowiem jeszcze na ogół, dzięki starej tradycji obyczajowej, żywą świadomość istotnych wartości, stanowiących podstawę ładu moralnego, a świadomość ta wywiera wpływ na ich postępowanie.

Ci zatem, którzy usiłują naruszyć to zdrowe poczucie moralne tych narodów, dopuszczają się wobec nich prawdziwej niegodziwości. Poczucie to bowiem nie tylko zasługuje na głęboki szacunek, ale ponadto powinno być doskonalone i rozwijane, gdyż jest ono podstawą prawdziwej kultury.

Wkład Kościoła

Kościół z mocy prawa Bożego obejmuje wszystkie narody. Potwierdzają to same fakty, gdyż znajduje się on już we wszystkich zakątkach ziemi i stara się przygarnąć do siebie wszystkich ludzi.

Kościół więc musi dbać o dobro tych wszystkich narodów, które złączył z Chrystusem, także w dziedzinie życia gospodarczego i stosunków społecznych. Świadczą o tym wyraźnie zarówno doświadczenia lat minionych, jak i dzieje współczesne. Każdy bowiem, kto przyjął wiarę chrześcijańską, przyrzekł i zobowiązał się, że będzie w miarę swych możliwości doskonalił ustrój społeczny i starał się ze wszystkich sił nie tylko o to, by godność ludzka nie doznawała żadnych szkód, lecz także o to, by mimo wszelkich przeszkód, rozwijano to wszystko, co pobudza i prowadzi do uczciwości i cnoty.

Ponadto przenikając mocą swego działania cały niejako organizm narodu, Kościół ani nie jest, ani nie uważa się za jakąś instytucję narzuconą temu narodowi z zewnątrz. Wynika to z faktu, że tam, gdzie Kościół jest obecny przez swoją działalność, tam poszczególni ludzie odradzają się względnie zmartwychwstają w Chrystusie. Ludzie zaś odrodzeni czy zmartwychwstali w Chrystusie nie czują się przytłoczeni żadną zewnętrzną przemocą, przeciwnie, przeświadczeni, że stali się uczestnikami doskonałej wolności, z własnej woli dążą do Boga. Dlatego też podtrzymują i doskonalą to wszystko, co uważają za dobre i godziwe.

„Kościół Jezusa Chrystusa — uczy wyraźnie Poprzednik Nasz Pius XII — jako najwierniejszy stróż ożywczej Bożej Mądrości, nie dąży z całą pewnością do poniżenia czy lekceważenia tego, co stanowi szczególne cechy i właściwości jakiegoś narodu i czego ten naród zupełnie słusznie strzeże z pietyzmem i troskliwością, jako swego świętego dziedzictwa. Kościół dąży bowiem do jed-

ności, kształtowanej i ożywianej najwyższą, porywającą wszystkich do czynu miłością, nie zaś do jakiegoś zewnętrznego tylko, a tym samym osłabiającego wrodzone siły konformizmu. Wszelkie zatem poczynania i instytucje, które służą roztropnemu rozwijaniu i odpowiedniemu wzrostowi tych zdolności i sił, wyrastających jakby z najskrytszych głębin każdego narodu, Kościół popiera i otacza macierzyńską życzliwością, jeśli tylko nie przeciwstawiają się one obowiązkom, jakie nakłada na wszystkich ludzi ich wspólne pochodzenie i wspólny cel" (Enc. *Summi Pontificatus*, AAS 31, 1939, 428—429).

Dostrzegamy też z wielką radością, że katolicy, obywatele krajów mniej zamożnych, wnoszą — w porównaniu z innymi ich mieszkańcami — największy wkład w wysiłki swych krajów, dążących wedle swych możliwości do postępu gospodarczego i społecznego.

Widzimy też z drugiej strony, że katolicy, mieszkańcy krajów bogatych, czynią liczne wysiłki i starania, aby podejmowana przez ich kraje ojczyste akcja pomocy narodom dręczonym niedostatkiem przyczyniała się do ich coraz większego gospodarczego i społecznego rozwoju. I tutaj wydaje się zasługiwać na szczególne uznanie wielostronna, różnoraka i wzrastająca z każdym rokiem pomoc, jakiej udziela się młodzieży krajów Azji i Afryki, aby mogła udawać się do najpoważniejszych krajów Europy i Ameryki oraz odbywać tu swoje studia humanistyczne i techniczne. Dotyczy to także usilnych starań, podejmowanych dla wykształcenia wszelkiego rodzaju specjalistów, którzy chcą udać się do krajów opóźnionych w rozwoju i prowadzić tam działalność zawodową w dziedzinie swej specjalności.

Wszystkim więc ukochanym Synom Naszym, którzy w każdym zakątku ziemi tak bardzo starają się przyśpieszyć prawdziwy postęp narodów i niejako natchnąć cywilizację zdrowym duchem, dowodząc przez to wiecznej mocy i skuteczności działania Kościoła św. wyrażamy nasze wielkie uznanie i serdeczną wdzięczność.

(Z paragrafu 2 części III Encykliki)

przełożyli ks. St. Majka i B. Przybylski O. P.

STANISŁAW STOMMA

DEKADENCJA, MIT I RZECZYWISTOŚĆ

I

Jest faktem oczywistym, że świat dzisiejszy wielkimi krokami zdąża ku uniformizmowi. Ogromny rozwój techniki przemysłowej powoduje niwelowanie różnic i pcha do uniformizmu, a nawet w kierunku kosmopolityzmu. Cywilizacja przemysłowa jest wszędzie podobna, a właśnie ona determinuje kulturę. Toteż i różnice kulturowe zacierają się coraz bardziej.

Proces ten postępuje różnymi drogami:

a — Współczesne środki komunikacji redukują przestrzeń. Kontakty między ludźmi różnych narodowości stają się coraz częstsze i coraz bliższe.

b — Produkcja przemysłowa stwarza normalizację. Standardy nie różnią się zasadniczo od siebie. Życie staje się monotonne.

c — Kultura staje się kulturą masową. Lecz kultura wielkich mas jest z konieczności powierzchowna. Ogranicza się ona do pewnych standardów. Czytelnictwo masowe w zasadzie nie odbiega nigdzie od powszechnego szablonu. Np. dzienniki, które na całym świecie stanowią lekturę mas, redagowane są według jednakowego powszechnego schematu. To samo dotyczy lektury pojętej szerzej. Film — pokarm kulturalny szerokich mas jest dziedziną *par excellence* międzynarodową. Niektóre filmy docierają do wszystkich zakątków świata, urabiając mentalność ludzi.

Wszystko to powoduje, że mentalność ludzi na całym świecie jest kształtowana mniej więcej jednakowo. W miarę rozwoju cywilizacji przemysłowej zanikają powoli społeczne grupy organiczne.

Max Weber rozróżnia w historii cztery społeczeństwa organiczne. Są to: szlachta, chłopi, rzemieślnicy i duchowieństwo. Klasa szlachecko-arystokratyczna przeżywa już swój schyłek. Technika przemysłowa niszczy szybko organiczny charakter społeczności chłopskiej. Mechanizacja gospodarstw wiejskich upodobnia je do zakładów przemysłowych. Zanika indywidualność kulturalna chłopów i ich tradycyjny, organiczny stosunek do pracy.

Bardzo symptomatyczny i godny uwagi jest tu fakt, że nowy program KPZR zmierza do wykluczenia różnicy między wsią i miastem. Teza ta stanowi dla marksistów założenie ideologiczne. Ewolucja przemysłowa ruguje także rzemiosło. Jedynie grupa — „duchowieństwo" opiera się niwelacyjnemu działaniu współczesnej cywilizacji.

Wszystkie te wymienione wyżej procesy zmierzają coraz bardziej do unifikacji świata. Identyczność cywilizacji musi powodować także unifikację kulturową. Jest to proces nieodwracalny i nieunikniony. Można go dostrzegać lub nie, ale on istnieje.

Znana jest szeroko książka Lévi Straussa *Smutek tropików*, która ukazuje jak cywilizacja schematyczna niszczy piękne kultury ludowe. Stwierdzamy to ze smutkiem, niemniej jest to fakt, a proces ten trwa i przybiera na sile.

W tym stanie rzeczy zaczynają zacierać się granice między różnymi formacjami kulturowymi. Rozwija się nowa kultura masowa wyraźnie schematyczna, jednakowa na wszystkich kontynentach. Ta nowa kultura masowa powoli wypiera i ogranicza kultury stare. I znowu: można nad tym ubolewać, ale należy zdawać sobie z tego sprawę.

Tu i ówdzie mają miejsce próby przeciwstawienia się tej niwelacji i schematyzacji, próby ucieczki do tradycji. Być może spotęgują się one i przybiorą na sile. W tej chwili proces niwelacji trwa.

Oczywiście mówię tu o kulturze w najszerszym tego słowa znaczeniu. W tym ujęciu kultura jest przede wszystkim stylem życia mas ludności. Stylem życia i światopoglądem. W ramach tej schematycznej i powszechnej kultury mogą powstawać i rozwijać się prądy głębsze.

Ta kultura najszerzej pojęta tworzy się z reguły spontanicznie, automatycznie. Tworzą ją fakty społeczne. Lecz w sprawach ludzkich determinizm nigdy nie jest równoznaczny z fatalizmem. Mimo wszystko ludzie są panami swego losu. Kultura powstała na bazie przemysłowej rozwija się w sposób automatyczny, ludzie mogą ją jednak korygować i pogłębiać. Jest w niej miejsce na prądy głębsze i mogą one przyciągać i ogarniać szersze środowiska ludzkie.

Wiele zależy od postawy człowieka. Można dać sobą powodować faktom społecznym i można próbować fakty te urabiać. Nie można jednak lekceważyć doniosłości praw socjologicznych. Istnieją prawa konieczne rozwoju społecznego. Wolność — to wolny wybór w ramach konieczności. Nie należy negować ani lekceważyć praw koniecznych rozwoju społecznego.

Na bazie przemysłowej powstaje warstwa nowej kultury masowej. Jest to warstwa bardzo cienka i bardzo powierzchowna.

II

W wieku XIX pisało się i mówiło wiele o dekadencji Zachodu. Pozwolę sobie przypomnieć tu słynną książkę Oswalda Spenglera: *Untergang des Abendlandes*. Temat ten podjęło wielu socjologów, przede wszystkim francuskich. Co to jest dekadencja? Jaka jest jej najogólniejsza definicja? W potocznym znaczeniu tego słowa dekadencja jest to koniec dynamicznego rozwoju społeczeństwa i przejście jego w stadium stagnacji i konsumpcji. Przyjmijmy i my to najbardziej ogólne określenie. Dekadencja — to koniec rozwoju i przejście do konsumpcji. Oznacza to statyczność społeczną i wyjałowienie kulturalne, niezdolność zaktywizowania się i przekroczenia na nowo granic wytyczonych przez wartości już osiągnięte i przyswojone.

Czy w tym sensie można dzisiaj mówić o dekadencji Zachodu?

Odpowiedź ogólna jest niecelowa, popadlibyśmy bowiem we frazeologię. Trzeba przeanalizować różne aspekty tego problemu.

Przede wszystkim — aspekt ekonomiczny.

Wydaje mi się, że zbędne tu są długie wywody. Fakty z tego zakresu są znane wszystkim. Sukces ekonomiczny Zachodu po drugiej wojnie światowej bije w oczy. Kraje Zachodu potrafiły rozwiązać wielkie trudności ekonomiczne i doszły do dobrobytu dotychczas w Europie niespotykanego. Są to fakty oczywiste. Wobec tej rzeczywistości trudno mówić o dekadencji Zachodu z punktu widzenia ekonomicznego.

Bogactwo jednak ma swoją odwrotną stronę medalu. Bogactwo — ono również — nasuwa poważne problemy społeczne.

Dla większości grup społecznych Europy zachodniej problematyka zmian społecznych została wyczerpana, nie zmienia to jednak faktu, że olbrzymie połacie świata są wstrząsane konfliktami. Konflikty te przenikają do Europy podważając jej równowagę i zakłócając spokój. Europa zachodnia nie może być izolowana. Troska o przyszłość absorbuje miliony ludzi na wszystkich kontynentach. Pytanie o przyszłość stanowi dla nich problem jak najbardziej żywotny. Natomiast na Zachodzie ludzie nie troszczą się zbytnio o przyszłość. Kiedy życie jest bogate i wygodne, nie zaprząta się sobie zbytnio głowy myślą o przyszłości. Problemy przyszłego świata zepchnięte zostają w dziedzinę ideologii.

Ta postawa odwrócenia się od przyszłości, charakterystyczna dla Zachodu, ta postawa antyhistoryczna i antyideologiczna znajduje się w rażącym kontraście z postawą przeważającej większości ludzkości. Ten brak postawy — nazwijmy ją — historycystycznej

stanowi o tym, że Europa zachodnia stała się w dzisiejszym świecie anachronizmem.

Anachronizm to bardzo dziwaczny.

Niewątpliwie bogactwo Zachodu jest rzeczą bardzo cenną. Cały świat, wszystkie kraje dążą do dobrobytu. Fakt, że Europa zachodnia potrafiła dobrobyt osiągnąć, zasługuje na największe uznanie. Ale — w porównaniu z resztą świata — dobrobyt ten rodzi kontrasty, które muszą pociągać za sobą nader poważne konsekwencje społeczne.

Społeczeństwa bogate stają się siłą rzeczy społeczeństwami ustabilizowanymi. Stabilizacja zaś prowadzi z konieczności do społecznej statyki. Jest to nieuchronny bieg rzeczy. Społeczeństwa bogate stają się coraz bardziej statyczne.

Porównajmy Zachód z innymi społeczeństwami dzisiejszego świata, a porównanie takie będzie bardzo pouczające. Społeczeństwo statyczne w otoczeniu społeczeństw dynamicznych, społeczeństwo „zrealizowane" wśród społeczeństw „realizujących" i dążących" — to posiada swoją wymowę. Patetyczną i może — trzeba to powiedzieć — tragiczną.

Jesteśmy świadkami przebudzenia wielkiego dynamizmu społecznego. Narody dotąd zdegradowane, dotąd będące poza zasięgiem cywilizacji współczesnej, budzą się i żądają uczestnictwa w jej dobrodziejstwach.

W tym świecie „przebudzonym", dynamicznym i szarpanym konfliktami społecznymi, społeczeństwa ustabilizowane i „zrealizowane" stanowią rażący wyjątek. I tylko z tego powodu statyka Zachodu nabiera sensu pejoratywnego. Patrząc z punktu widzenia świata męczonego przez potrzeby najbardziej prymitywne, trudno nie stwierdzić dekadencji Zachodu.

Lecz jeśli w tym sensie stwierdzamy dekadencję Zachodu, czy usprawiedliwione są zarzuty pod jego adresem? Z pewnością nie! Dekadencja Zachodu nie jest jego grzechem i nie zasługuje na potępienie. Dekadencja Europy zachodniej jest naturalnym następstwem długiego rozwoju i faktu zrealizowania podstawowych dążeń społecznych. Wartości gdzie indziej tak bardzo pożądane, tu są osiągnięte. Ostatecznie każde społeczeństwo ludzkie dąży do dobrobytu. Każde społeczeństwo ludzkie pragnie osiągnąć wszystkie możliwe dobra, którymi darzy cywilizacja, każde chce zaspokoić swoje potrzeby. Ale pełna realizacja potrzeb pociąga za sobą stagnację. Po stadium realizacji z konieczności przychodzi stadium konsumpcji równoznaczne ze stagnacją. Dekadencja społeczna jest zatem wynikiem koniecznego biegu rzeczy. Należy to stwierdzić: dekadencja jest prawem koniecznym i nieuniknionym rozwoju społecznego. Takie jest prawo socjologiczne.

Prawa kierujące rozwojem kultury są przedmiotem studiów ze strony socjologów, socjologia jednak dotychczas nie doszła do syntetycznej teorii tego przedmiotu.

Spróbuję sformułować tu ważką tezę dotyczącą rozwoju kulturalnego. Wydaje mi się, że tajemnica rozwoju kulturalnego zawarta jest w słowie *surpassement* w sensie jaki nadał mu Emmanuel Mounier. *Surpassement* znaczy u Mouniera przekroczenie samego siebie, prześcignięcie siebie samego.

Powtarzam, moim zdaniem tu właśnie leży zasadniczy sekret rozwoju kultury. Rozkwit kultury zależy od *surpassement*. Kultury rozwijają się zmierzając naprzód ku jakimś określonym celom. Rozkwitają w oddaniu jakiemuś wybranemu ideałowi. Różne mogą być te cele, ku którym zmierzają rozwijające się kultury: cele materialne lub duchowe. Społeczeństwa młode stawiają sobie zawsze cele bardzo konkretne i proste. Przede wszystkim cele ekonomiczne i polityczne. Usiłują osiągnąć postęp ekonomiczny, zapewnić swoim członkom poziom egzystencji godny istoty ludzkiej. Z reguły te wysiłki natury ekonomicznej łączą się z polityczną walką o niepodległość. Pęd do niepodległości i dobrobytu mobilizuje ludzi. Walka o te ideały angażuje ludzki umysł i duszę i staje się źródłem siły wewnętrznej. W ten sposób realizuje się *surpassement* ludzi zaangażowanych w realizowanie wybranego ideału. Oto platforma ich *surpassement:* problemy bardzo proste i zwyczajne, choć bardzo ważne. Problemy zwyczajne, które jednak nie są pozbawione sensu moralnego, więcej, które posiadają charakter moralny.

Te cele proste i zwyczajne nie są już dla Zachodu aktualne. Na Zachodzie zostały one dawno już osiągnięte. A skoro tak jest, problemy te i cele nie mogą być dla Zachodu źródłem *surpassement*. I oto dochodzimy do bardzo ważnego problemu. Zachód nie ma punktu zaczepienia, punktu wyjścia dla *surpassement*. I to jest właśnie przyczyną dekadencji, ale — powtarzam — dekadencja jest sprawą etapu. Prowadzi do niej w dalszej perspektywie każdy postęp.

Narody młode, początkujące, zacofane w rozwoju, nie potrzebują łamać sobie głowy nad wyszukiwaniem podniet do rozwoju swej kultury. Więcej — ich sytuacja w świecie całą siłą narzuca im *surpassement*. Przyswajanie cywilizacji i organizowanie nowego, godnego człowieka życia same przez się stwarzają bodźce dla rozwoju duchowego. Powtarzam, że są to bodźce natury moralnej, albowiem sprawa zapewnienia ludziom takiego życia, a zatem realizacja humanizmu w życiu posiada niewątpliwą wartość moralną.

W Europie — ze względu na jej wiek, dojrzałość i nasycenie bodźce te musiałyby być innej natury. Trzeba by wynaleźć takie, które byłyby w stanie przekonać i zapalić indywidua o wyrafinowanej już kulturze umysłowej. Potrzebny byłby taki bodziec "X" — tajemniczy „kamień filozoficzny" przyszłego dynamizmu kulturalnego.

Spengler ma rację wysuwając analogię Zachodu ze starożytnym Rzymem wieku złotego. Była to epoka, w której społeczeństwo rzymskie również osiągnęło — w pewnym sensie — kres swej ewolucji kulturalnej.

Niezwykły sukces chrześcijaństwa, niezrozumiały dla licznych historyków kultury, tłumaczy się częściowo faktem, że ono właśnie było owym „kamieniem filozoficznym". Stało się wstrząsem, który zrodził nowe *surpassement* kultury.

Nie można stworzyć „kamienia filozoficznego" w sposób sztuczny. Niemniej ludność Zachodu nie powinna czekać biernie na wielką ideę, która by ją zapłodniła. Nigdy zresztą nie wiadomo kiedy rodzi się wielka idea.

Żyjemy wszyscy na tym samym globie. Zachód nie jest przecież izolowany od reszty świata. A to właśnie daje mu szansę dźwignięcia się z marazmu. Istnieje jeden środek zaradczy niezwykle prosty: trzeba iść ku nowym problemom życia i brać aktywny udział w walce i dążeniach, które są udziałem większej części ludzkości — jeszcze nie zaspokojonej i pełnej aspiracji.

III

Czy nie popadłem w sprzeczność z samym sobą? Stwierdziłem najpierw, że nowa kultura ludowa tworzy się na różnych kontynentach w sposób niemal automatyczny, a teraz twierdzę, że tworzenie tej kultury jest źródłem *surpassement* krajów ubogich. Czy nie jest to sprzeczność?

Nie. Sprzeczność jest tylko pozorna. Dotykamy tu bardzo skomplikowanego zagadnienia. Sprawa ta wymaga kilku jeszcze refleksji uzupełniających. Chcę wypowiedzieć tu dwie uwagi.

Primo: Kraje bogate i na wysokim stopniu rozwoju posiadają już cywilizację wystarczająco rozwiniętą i mogą poprzestać na korzystaniu z niej. Lecz narody ubogie, kraje zacofane — nie posiadają cywilizacji. Muszą ją dopiero tworzyć, żeby zapewnić swej ludności życie godne istoty ludzkiej. A to już jest decyzja o znaczeniu moralnym. Poza tym budowanie cywilizacji w warunkach prymitywnych, w warunkach nędzy nie jest sprawą prostą, wymaga wielu poważnych decyzji, wiele zapału i ciężkich ofiar.

Jakże diametralnie odmienna jest pod tym względem sytuacja w krajach bogatych i w krajach biednych. W Niemczech Zachodnich kapitał narasta prawie automatycznie. Przemysł rozwija się niemal sam przez się. Czy w Niemczech Zachodnich, czy w innym kraju uprzemysłowionym rozwój przemysłu jest zagadnieniem czysto ekonomicznym. Natomiast w krajach ubogich rozbudowa przemysłu narzuca skomplikowane zagadnienia społeczne.

Secundo: Istnieje jeszcze jedno fundamentalne zagadnienie: jaka jest postawa człowieka względem historii. Jest to zagadnienie niezwykłej wagi.

Zaproponuję tu pewien schemat. Wyodrębnię mianowicie dwa „typy czyste".

Socjologia jest nauką empiryczną. Pomimo to metodologia jej pozwala nam na tworzenie typów czystych. Max Weber nazywa je *Idealtypen.* Pełnią one rolę pomocniczą oraz ułatwiają uchwycenie i zrozumienie tendencji społecznych. Są to — według Durkheima — „pojęcia praktyczne" (*notions pratiques*).

Korzystając z tego przywileju metody socjologicznej pozwolę sobie wyodrębnić dwa typy czyste, abstrakcyjne, postaw społeczeństwa. Będą to:

A — Postawa aktywna względem historii, historycyzm.

B — Postawa ahistoryczna, praktycyzm.

A — Historycyzm jest postawą społeczeństwa zafascynowanego historią, posiadającego własną wizję historii i świadomie w historii uczestniczącego. W społeczeństwach, w których postawa taka dominuje, widzenie historyczne spraw góruje nad praktycznym podejściem do zagadnień aktualnych. Można stwierdzić, że ta postawa, którą nazwaliśmy historycyzmem, przejawia tendencję do poświęcania potrzeb życia codziennego na rzecz wizji historycznej. Zaniedbuje się konkretne potrzeby ludzi po to, by dążyć ku zrealizowaniu wizji przyszłości.

B — Biegunowo różna jest druga postawa wobec historii, którą nazwałem praktycyzmem. Najważniejsze są tu potrzeby praktyczne, aktualne i one grają rolę decydującą. Brak w niej wizji historycznej, na plan pierwszy wysuwają się potrzeby konkretne, praktyczne. Dla tych potrzeb konkretnych społeczeństwa o postawie „praktycystycznej" zaniedbują wymogi podyktowane wizją przyszłości. Można powiedzieć, że w wypadku „postawy praktycystycznej" poświęca się historię na rzecz potrzeb konkretnych i aktualnych.

Podkreślam raz jeszcze, że przeanalizowane tu postawy społeczeństw są to jedynie „typy czyste", abstrakcyjne i według Durkheima „pojęcia praktyczne". Grają one wyłącznie rolę pomocniczą. Pozwalają nam jednak zrozumieć żywe prądy społeczne.

Kulturę europejską cechuje zmysł praktyczny. Na Zachodzie — stwierdzają niektórzy nie bez dumy — nie poświęca się nigdy teraźniejszości dla przyszłości. No cóż... Jest to zaleta, która może budzić pewne wątpliwości. Najogólniej biorąc mógłbym się zgodzić z jej chwalcami. Mówię jednak w trybie warunkowym: „mógłbym", nie: „mogę". W pewnych bowiem okolicznościach ta postawa praktyczna — przestaje być cnotą.

A nie jest cnotą właśnie w dzisiejszej sytuacji świata. W epoce wielkich przemian, w czasach, gdy świat wstrząsany jest głębokim kryzysem, nie można uważać braku wizji historycznej za dodatnią cechę społeczeństwa. W czasach wielkich wstrząsów „praktycyzm" nie jest źródłem sił. I oto mamy zasadniczą różnicę między Wschodem i Zachodem. Wschód zafascynowany jest wizją przyszłości — Zachód tej wizji przyszłości nie posiada. I na Zachodzie i na Wschodzie powstaje nowa cywilizacja, a wraz z nią nowa kultura. Powstaje w sposób bardzo różny. Na Wschodzie nowa kultura jest według pewnych założeń tworzona — na Zachodzie ona się spontanicznie tworzy. Sytuacja zatem bardzo odmienna. Dwa różne nurty przemian. Każdy posiada swoje dobre i złe strony.

Występuje przy tym zjawisko dość paradoksalne. Gdy chodzi o indywidualne problemy człowieka, filozofia marksistowska jest — moim zdaniem — powierzchowna i uboga, a pomimo to kultura masowa na Wschodzie posiada cechy głębsze. Jak to wytłumaczyć? Właśnie tym, że na Wschodzie kultura masowa jest celowo tworzona. Pewne elementy kulturowe i pewne wartości są — można tak powiedzieć — ludności podsuwane, sugerowane, niekiedy aż narzucane. Na Zachodzie natomiast kultura masowa powstaje przypadkowo, chaotycznie, przyswaja wartości dostatecznie łatwe i wygodne do przyswojenia.

Filozofia marksistowska dotycząca jednostki jest dość uboga. To prawda. Ale na jakiej bazie filozoficznej powstaje kultura masowa Zachodu? Nie tak łatwo o odpowiedź na to pytanie. Niewątpliwie bazą tą nie jest katolicyzm. Katolicyzm leży u podstaw głębokiego nurtu kulturalnego, lecz nie powszechnej kultury masowej. Nawet w krajach tradycyjnie katolickich jak np. Włochy czy Austria kultura masowa nie ma jako bazy filozofii katolickiej. A egzystencjalizm? Tak, raczej egzystencjalizm, ale w wydaniu popularnym i bardzo spłyconym.

Powtarzam: na Zachodzie nie ma punktu wyjścia dla *surpassement*. Proces powstawania kultury jest automatyczny i nieświadomy. Ludzie biorący w nim udział działają nieświadomie. Tego rodzaju sytuacja spycha ku konsumpcji.

*

My, Polacy, należymy do kultury zachodniej. Stąd nasze żywe sentymenty dla Zachodu. Ale nie można nie doceniać wielkiej dynamiki Wschodu. Wschód jest bardziej wychylony w przyszłość. Wszystkie główne problemy naszych czasów są problemami masowymi, problemami w największych wymiarach. I należy to widzieć.

My tutaj żyjemy na skrzyżowaniu dwóch światów. Spotykają się u nas Wschód i Zachód. Spotykają się i współżyją.

Ani tu Zachód, ani Wschód
Zupełnie jakbyś stanął w drzwiach...

Życie na skrzyżowaniu światów jest rzeczą dość uciążliwą, ale posiada także swoje walory twórcze.

Stanisław Stomma

HALINA BORTNOWSKA

PYTANIA LUDZI DOROSŁYCH: SOCJOLOGIA I ŻYCIE

I

Człowiek dzisiejszy umie pytać. I coraz śmielej stawia pytania każdemu, kogo posądza o magazynowanie użytecznej wiedzy. Chce zrozumieć swoją sytuację w świecie i ogarnąć perspektywy na przyszłość. Jak jest? I co wyniknie z tego wszystkiego, co dzieje się ponad naszymi głowami?

Nie są to, wbrew pozorom, pytania specyficznie dzisiejsze. Odpowiadali na nie — musieli odpowiadać — i filozofowie greccy, i założyciele wielkich religii, i przywódcy rewolucyjnych ruchów społecznych.

Ich odpowiedzi nie przebrzmiały, a przynajmniej nie wszystkie. Ale nie wystarczają już one współczesnemu człowiekowi. Nie lubi on ogólników — a za ogólniki, i to beztreściwe, uważa często rozwiązania ogólne, choćby najbardziej podstawowe i zasadnicze — jeśli tej ich fundamentalnej roli nie widzi dość wyraźnie. (Zdarza się, że zobaczyć ją niełatwo.) Jeśli nawet Peter Smith czy Piotr Kowalski nie odczuwa żywiołowego wstrętu do teologii i filozofii, jeśli w zasadzie ich wartość poznawczą uznaje — to przeżywa jednak także niewystarczalność tego typu rozwiązań, ich odległość od praktyki życiowej.

Odwieczne pytania stawia szary człowiek, na ogół nie zdając sobie sprawy z ich odwieczności — dla niego mają one niepowtarzalny jednostkowy charakter — pyta o swoje miejsce w świecie takim, jaki jest on dzisiaj. Potrzebuje recept, konkretnych wskazówek, które by posiadały wartość operacyjną — jak normy i opisy technologiczne — a tymczasem zacni myśliciele prezentują mu mgliste rezultaty swych spekulacji, każą dostrzegać analogie i implikacje, kontyngencje i dialektyczne procesy. To zniechęca. Ale pytania pozostają. Aby zdobyć na nie odpowiedź trzeba szukać nowych mistrzów.

Najlepiej byłoby gdyby odpowiedź dała NAUKA. Nauka, która obecnie tak szybko dostarcza rozwiązań tylu mniej istotnych zagadnień.

Socjologia jest nauką. Socjologowie posługują się matematyką, jak inżynierowie, mają swoje ściste metody — a jednocześnie mają też kontakt z nim, z szarym człowiekiem, z taką pasją zadają różnym Smithom i Kowalskim ciekawe pytania, przeprowadzają skomplikowane ankiety i mozolnie obliczają ich wyniki. Może więc posiadają już, albo w niedalekiej przyszłości będą posiadać wiedzę o człowieku i społeczeństwie, praktyczną, realną, obiektywną, ścisłą? Taką wiedzę, która pozwoli odpowiedzieć na pytanie „co z tego wyniknie", a więc przewidywać przyszłość społeczeństw i kontynentów?

P. T. Socjologowie — szary człowiek wiele się po was spodziewa, właśnie wam stawia teraz swoje najważniejsze pytania![1]

Jaka jest reakcja socjologów na sytuację społeczną, w której się znaleźli?

Nie wszyscy akceptują narzuconą sobie rolę przewodników i doradców. Chcemy uprawiać naukę — twierdzą dość licznym i zgodnym chórem zwolennicy socjologii opisowej, „niezaangażowanej" — a z punktu widzenia metody naukowej odpowiedź na pytania zwykłych ludzi byłaby czymś co najmniej przedwczesnym. Kto wie czy kiedykolwiek będzie możliwa.

Jakie są najpilniejsze zadania socjologów w chwili obecnej? Na ten temat zdania są podzielone. Jedni twierdzą, że na obecnym etapie trzeba przede wszystkim zbierać szczegółowe materiały opisowe i opracowywać je statystycznie, przeprowadzać analizy niewielkich środowisk i grup społecznych. Typowym przedmiotem zainteresowania tej grupy socjologów jest małe miasteczko prowincjonalne. Reprezentowany przez nich kierunek socjologii nazywa Wright Mills — abstrakcyjnym empiryzmem[2]. Inni opowiadają się za konstruowaniem wielkiej teorii struktur społecznych. Ogromne znaczenie przypisują wyjaśnianiu pojęć z zakresu nauk społecznych i badaniu ich wzajemnych relacji. Leaderem tej szkoły jest znany amerykański socjolog Talcott Parsons[3].

---

1 Por. Zygmunt Bauman *Z zagadnień współczesnej socjologii amerykańskiej*. Książka i Wiedza 1961, zwłaszcza szkic I „Spór o miarę postępu" i szkic VII „O zawodzie socjologa". Bauman wystosował w swej książce uroczystą odezwę do socjologów w imieniu zwykłych ludzi, których potrzeby intelektualne socjologia powinna brać pod uwagę. W odezwie tej znajdują się między innymi pytania podobne do postawionych przeze mnie na wstępie.

2 Por. C. Wright Mills *The Sociological Imagination*, New York, Oxford U. P. 1959. Rozdział III „Abstracted Empiricism", ss. 50—75: a także Bauman, op. cit., szkic II „Nauka i ideologia w socjologii amerykańskiej".

3 Por. C. Wright Mills, op. cit., Rozdział II „Grand Theory", ss. 25—49 a także Bauman, op. cit., szkic IV „Warnera i Parsonsa wizje struktury społecznej".

Tak czy owak zadaniem socjologii jest — według „niezaangażowanych" socjologów — opis, analiza. W pewnych wypadkach wynikiem analizy może być przewidywanie dalszego rozwoju sytuacji, ale nic ponadto. Wartościowanie jest czynnością pozanaukową, chcąc zaś odpowiedzieć na niektóre pytania Smitha nie można się obyć bez wartościowania... Możemy zakomunikować Smithowi wyniki naszych badań, ale ostateczne wnioski, wnioski wartościujące — musi już sam sobie wyprowadzić. Jeśli stać go na to, aby odpowiednio dobrze zapłacić — koszty własne są wysokie — to na zamówienie podejmujemy się przeprowadzić konieczne analizy i wskazać na ich podstawie, jak powinien działać na interesującą go grupę społeczną aby otrzymać zamierzone przez siebie rezultaty (np. wzrost wydajności pracy lub niepohamowane pragnienie posiadania różowej lodówki). To już jest konkretna oferta — wielu socjologów-empiryków zdecydowało się być „technikami społecznymi" i swoje usługi fachowe sprzedają, jak każde inne usługi, temu, kto jest w stanie zapłacić.

Jak mogłaby wyglądać oferta „Wielkich Teoretyków" spod znaku Parsonsa? Oto projekt. „Posiadamy na składzie duży zasób pojęć i terminów naukowych. Przy ich pomocy analizujemy system społeczny, którego Smith jest elementem. Jeśli nauczy się naszego języka (studium co najmniej kilkuletnie), to posiądzie narzędzie, przy pomocy którego będzie mógł zrozumieć jakie są wzajemne relacje między prawidłowościami społecznymi i dlaczego system, którego jest elementem, istnieje i będzie istniał". Myślę, że tego rodzaju reklama nie zachęci Smitha do studiowania socjologii. Wymagania Teoretyków zbyt przypominają wymagania Filozofów, a obietnica jest dość mglista. Oferta techników jest już bardziej kusząca — zapowiadają przynajmniej praktyczne korzyści, chociaż ich propozycje mało mają wspólnego z pytaniami o sens ludzkiego działania i przyszłe losy ludzkości. Podświadomym ideałem teoretyków jest społeczeństwo zamknięte.

Podejrzewam, że ich wizja to jednak wizja jakiegoś wspaniałego świata. Oni wiedzą jak świat powinien wyglądać. I nie zastanawiają się za bardzo, czy żywi konkretni ludzie, tak bardzo między sobą różni — pomieszczą się wszyscy w tym świecie z góry wykoncypowanym, w którym, jak się zdaje, nie ma „pomieszkań wielu". Podobnie ich koledzy, technicy od *Human Relations*, piszą ciągle o adaptacji, przystosowaniu. Może wierzą, że można zaadaptować człowieka czy też może on sam zaadaptować się dobrowolnie do wszystkiego, bez potrzeby uciekania się do jakichś koszmarnych manipulacji? Może i wierzą. Ale nie wydaje się, aby ta wiara miała podstawę w faktach. Działalność grup i instytucji korzystających z usług ekspertów od *Human Relations*, specjalistów od

bezawaryjnej współpracy trzech ogniw — przedsiębiorcy, managera i robotnika — ma w sobie coś z perfidnej manipulacji. *Human Relations* (ludzkie stosunki) powinny być, jak się zdaje, kultywowane ze względu na swoją własną wartość, nie tylko dla podnoszenia wydajności pracy i uchronienia cennych urządzeń przed umyślnym czy mimowolnym zniszczeniem. To jedna strona medalu. Można na pewno tę działalność interpretować (i wykonywać) inaczej, tak aby wartości ludzkie stały się w niej celem a nie środkiem. To jednak wymagałoby bardziej zdecydowanych posunięć niż te, na które na ogół zdobywają się technicy społeczni. Trzeba by wyraźniej wartościować i zdecydować się, o co właściwie chodzi. Nie wystarczy sprzedawać swe usługi humanitarnym przedsiębiorcom czy bossom związkowym, którzy sprawiedliwie przydzielają swoim poddanym wszystko, co im się należy według ustaw. Ustawy zaś pomyślane są tak, aby uchronić społeczeństwo od konieczności jakichkolwiek zmian, zabezpieczyć je od wstrząsów, zapewnić to, co jest ideałem wielkiej teorii — stabilizację społeczną.

Są i socjologowie bardziej ambitnie pojmujący swoje zadania. Tak np. C. Wright Mills, Gunnar Myrdal[4] — (i niewątpliwie większość socjologów polskich[5]) chce uprawiać socjologię z całą świadomością, że ma być ona bazą dla racjonalnej polityki społecznej. Wychodzą oni naprzeciw oczekiwań szarego człowieka — wybierają problemy istotne, nie stronią od syntez i syntetycznych ocen — wracając tym samym i nawiązując chętnie do tradycji klasycznej wielkiej socjologii XIX wieku, której nie obce były rozważania z pogranicza etyki i psychologii, a nawet jakiejś metafizyki. Socjologowie „zaangażowani" wracają do tych tradycji świadomie. Bo w rzeczywistości tradycyjna humanistyczna problematyka stanowi podziemny nurt całej socjologii. Wszyscy ostatecznie muszą jakoś odpowiedzieć na najważniejsze dla każdego człowieka pytania — tylko że nie zawsze czyni

---

[4] C. Wright Mills, jeden z czołowych krytyków amerykańskiej cywilizacji, był profesorem socjologii na Uniwersytecie Kolumbijskim. Ważniejsze książki (tytuły podaję w brzemiu polskim): *Podróż do Porto Rico* (1950), *Białe kołnierzyki — amerykańskie klasy średnie* (1951), *Charakter i struktura społeczna* (1953), *Elita władzy* (1956) — książkę tę w 1961 roku wydała po polsku „Książka i Wiedza" *Przyczyny Trzeciej Wojny Światowej* (1958) oraz *Wyobraźnia socjologiczna* (1959). Zmarł 21 marca 1962.

Gunnar Myrdal, szwedzki ekonomista i socjolog, aktywny współpracownik ONZ. Ważniejsze prace: *Dylemat Amerykański*, *Elementy polityczne w rozwoju teorii ekonomicznych* (1929), *Wartościowanie w teorii społecznej* (1958).

[5] Por. Bauman op. cit., oraz artykuł *Nie bawmy się w Pikasa* w „Polityce" z 1. VII 61.

się to wyraźnie. O wiele częściej odpowiedzi można znaleźć wśród ukrytych założeń.

Istnieją więc odpowiedzi socjologów na pytania szarego człowieka — odpowiedzi różne. Zamierzam przeprowadzić tu analizę tych odpowiedzi. Chcę, aby to była analiza tego, co już dziś Peter Smith może na interesujące go tematy wyczytać w dziełach socjologów — jeśli sobie ten trud zada — i co niedługo będzie mógł wyczytać i Piotr Kowalski. Jest zresztą faktem, że obaj stykają się już z dorobkiem socjologii pośrednio — poprzez publicystykę, do której — nawet na szczeblu niedzielnego dodatku do gazety — szybko przenikają socjologiczne nowinki. (Jak na przykład miało to miejsce u nas w wielkiej debacie nad wzorami osobowymi „Michała" i „Eugeniusza". Od socjologii nie są wolni i Matysiakowie.) A nadto — rzecz to wbrew pozorom ważna — zdarza się dość często, że Piotr Kowalski z maturą czy dyplomem technika interesuje się *science fiction* — jej pojęcia kształtują popularne wyobrażenia o przyszłej ludzkości, a wywodzą się przecież nie tylko z prognoz dotyczących rozwoju techniki, lecz i z prognoz socjologicznych.

Przykładem służyć może przyszłościowa twórczość Lema — choć można by się zastanawiać, co w niej jest istotnie próbą przewidywania, a co projekcją w przyszłość procesów zaobserwowanych w teraźniejszości. Zjawisko to jest w ogóle charakterystyczne dla tego typu literatury — nic to zresztą dziwnego, bo na nim właśnie opiera się mechanizm stawiania prognoz.

W analizie, którą zamierzam tu przeprowadzić będę więc korzystać nie tylko z tego co można znaleźć w publicystyce fachowej i popularnej — raczej chcę wziąć pod uwagę ogólny obraz wyłaniający się z licznych wypowiedzi na te tematy, jakąś szeroką i wcale nie naukową syntezę, „przyszłościowy *Weltanschauung*" w którym i powieści fantastyczne mają swoje miejsce i funkcję. Muszą ją mieć, skoro wyobrażenia o przyszłości kształtują teraźniejszość a poprzez nią i przyszłość.

Wydaje się, że aby taka analiza stała się możliwa i aby miała jakąś wartość poznawczą trzeba na wstępie sięgnąć do korzeni różnych stylów uprawiania socjologii. Nie będzie to oczywiście jakiś całościowy przegląd — raczej luźne spostrzeżenia, które mnie osobiście pomogły zrozumieć do pewnego stopnia „blaski i nędzę" aktualnej sytuacji w socjologii [6] oraz podłoże różnych przyszłościowych wizji. Mamy sięgać do korzeni historycznych — ale nie pla-

---

[6] Uwagi te opierają się w dużej mierze na wypowiedziach Millsa a także Poppera *Open Society and Its Enemies*, London, Routledge and Kegan Paul 1957) i D. F. Pococka (*Social Antropology*, London, Sheed and Ward 1961).

nuję tu podróży w czasie (co powiedział Heraklit i Platon, a co do tego dodał Arystoteles, Hume, Marks i Lévi-Strauss). Chciałabym raczej pokazać, czego te korzenie — wciąż jeszcze żywe — dotykają, podkreślić tendencje, których ostatnim wyrazem i wynikiem jest to, co oglądamy dzisiaj. Wszystko to bardzo się ze sobą splata i krzyżuje — podkreślając wprowadza się sztuczne podziały. Obraz staje się jaśniejszy, ale też i bardzo ubogi, schematyczny. Zdaję sobie z tego sprawę.

Dwa problemy uważam za szczególnie ważne i aktualne.

Empiryzm czy dedukcja?

Krytykę platońskiego wzoru państwa rozpoczyna Arystoteles od analizy 150 znanych sobie konstytucji. Platon nie przejmował się nimi: dla niego, jeśli wiedza o państwie miała być wiedzą, musiała być wiedzą o ideach, a nie o tworach konkretnych, w których nie sposób odnaleźć dostatecznie ugruntowanych prawidłowości. Teorię społeczeństwa trzeba wyprowadzić z ogólnych zasad filozoficznych, one to są głównym jej źródłem.

Zasady filozofii bywały różnie pojmowane, lecz przekonanie, że teoria społeczeństwa jest czymś wobec nich wtórnym, pochodnym — przetrwało do czasów nowożytnych. Opowiadał się za nim między innymi James Mill i Bentham — sprzeciwiali się w imię empiryzmu i indukcji — Comte, Macaulay i Durkheim. Oto znamienny tekst Milla: „Skoro zjawiska człowieka w społeczeństwie wynikają z jego natury jako indywidualnego bytu — można przypuszczać, że właściwą metodą budowania pozytywnej nauki społecznej jest wyprowadzenie jej z ogólnych praw ludzkiej natury i posługiwanie się faktami historycznymi tylko dla jej sprawdzenia" [7].

Pewien swoisty deduktywizm możemy dostrzec w postawie współczesnych „Wielkich Teoretyków", w ich dążeniu do konstrukcji zupełnego i gotowego raz na zawsze systemu, do formułowania raz na zawsze podstawowych założeń, z których już wszystko da się wyprowadzić. Ich pasja naukowa wyczerpuje się w definiowaniu pojęć. Charakterystyczną cechą teorii społeczeństwa, zbudowanych dedukcyjną modą, jest niezmienność, charakter statyczny. Platońskie idee są wieczne i niezmienne — te cechy dziedziczą po nich ściśle wydedukowane tezy w które obfituje „Wielka Teoria". Trudno przy ich pomocy wyrazić

[7] cyt. wg H. Lewes *The History of Philosophy from Thales to Comte* wyd. III London, Logmans 1867, s. 67

zmiany zachodzące w społeczeństwie. Lekceważenie zmian, pomijanie ich lub uznawanie za zjawiska patologiczne — to niebezpieczeństwa stylu dedukcyjnego.

Lecz istnieją też niebezpieczeństwa empiryzmu. Doświadczenia zbiera się i porządkuje zawsze według jakiejś teorii, jakiejś hipotezy roboczej, na jakiś temat. Zbiór doświadczeń bez nadbudowy teoretycznej to zwykła banalna faktografia, bezwartościowa poznawczo. Jeśli zaś zasady porządkujące i hipotezy robocze nie byłyby przyjęte świadomie — to i tak na pewno nie obyłoby się bez nich. Weszłyby do nauki jako coś, co rozumie się samo przez się, „z powietrza", nie poddane krytyce.

Coś z tej banalnej faktografii i coś z nieświadomie przyjętych założeń znajdujemy wśród współczesnych „abstrakcyjnych empiryków". Rozpoczynając badania statystyczne trzeba dokonać wyboru zmiennych, których korelacje będzie się obliczać. Można określić korelacje między wykształceniem robotników a wydajnością ich pracy czy też pozytywnym stosunkiem do własnej pozycji socjalnej. Ale można równie dobrze starać się stwierdzić, jaki procent blondynów głosuje na partię republikańską i jaki procent bezrobotnych stanowią piegowaci (tego rodzaju możliwości statystyki świetnie demonstruje Themerson w *Wykładzie profesora Mmaa).* Statystyka nie rodzi problemów: jest metodą, a nie teorią. Teoria musi pojęciowo wyprzedzać badania statystyczne, jeśli mają one prowadzić do interesujących wyników.

To wszystko sprawia, że musimy przyznać rację Baumanowi i innym krytykom abstrakcyjnego empiryzmu i wielkiej teorii — tak pojęta socjologia istotnie nie dąży do rozwiązania zagadnień, które interesują zwykłych ludzi. Zagubiła swoją właściwą problematykę, a wraz z nią — i głębszą poznawczą wartość.

Nurt „zaangażowany" do tej problematyki wraca — i to jest jego wielką zasługą. Teoretyzowanie — od którego się nie odżegnuje ma w nim ścisły związek z konkretem społecznym, jest teoretyzowaniem na temat. Tak np. C. Wright Mills nie wyrzeka się bardzo syntetycznych oglądów i uogólnień, a jednocześnie pamięta, że muszą one być sprawdzane przez kontakt z codziennym życiem społeczeństwa — ostatecznym ich ukoronowaniem ma być program społecznej naprawy, oparty na naukowych podstawach.

Sprawa wartościowania

Za przyczynę upadku socjologii czysto analitycznej — w obu jej wersjach — uważają niektórzy krytycy (np. Streeten i Myr-

dal[8] — przyjęcie przez jej twórców takiej teorii nauki, która wartościowanie usuwa poza nawias, uznając je, w imię ciasno pojętego obiektywizmu, za czynność pozanaukową.

Klasyczne teorie społeczeństwa miały niewątpliwie charakter wartościujący. Platon wielbił swe idee i chciał za wszelką cenę upodobnić do idealnego państwa i ziemską społeczność. Bardziej umiarkowany Arystoteles wytrwale przy pomocy „złotej miary przeciętności", oceniał swych współobywateli i instytucje znane za jego czasów — w poszukiwaniu tego, co godne aprobaty, co mogłoby być wzorem.

Podobnie wartościowali wszyscy — aż po Hegla i Marksa. Czasem ideałem było społeczeństwo zastane — a czasem nowy projektowany twórczo porządek. Nie tylko spekulacje filozoficzne na temat społeczeństwa miały charakter wartościujący. Także antropologia społeczna nie ograniczała się do opisu. W 1871 roku Darwin pisze: „Nigdy nie zapomnę zdumienia, jakie ogarnęło mnie, gdy po raz pierwszy na dzikim i poszarpanym wybrzeżu ujrzałem grupę mieszkańców wyspy Fidżi. Natychmiast uderzyła mnie myśl — tacy oto byli nasi przodkowie... Ja ze swej strony wolałbym być potomkiem tej małej bohaterskiej małpki, która rzuciła się na swego najstraszliwszego wroga, aby ocalić życie swego pana... niż uważać za swego przodka dzikusa, który z rozkoszą torturuje nieprzyjaciół, składa krwawe ofiary, bez litości praktykuje dzieciobójstwo, traktuje swoje żony jak niewolnice, nie zna przyzwoitości i jest prześladowany przez najgrubsze przesądy. To zrozumiałe, że człowiek współczesny czuje pewną dumę z faktu, że doszedł do samego szczytu organicznego rozwoju"[9].

Za przykładem Darwina antropologowie starali się wyodrębnić stadia rozwojowe różnych społeczności, odtworzyć w ten sposób historię współczesnych europejskich instytucji społecznych — wykazać, jaką drogą dokonał się postęp ludzkości. Nie można jednak mówić o postępie i rozwoju, nie przyjmując ukrytych założeń wartościujących.

Już w czasach niemal nam współczesnych dokonał się pierwszy znamienny przełom w poglądach na rolę wartościowania w nauce. Miał on swoich prekursorów: już Hume zarzucał swoim współczesnym, że teorie społeczne opracowują po to, aby

---

[8] Paul Streeten, wykładowca w Oksfordzie, uczeń i przyjaciel Myrdala wydawca zbioru szkiców Myrdala zatytułowanego *Value in Social Theory*. — Obszerna przedmowa Streetena do tego zbioru stanowi świetną i precyzyjnie usystematyzowaną ekspozycję poglądów Myrdala na problem wartościowania w naukach społecznych.

[9] Ch. Darwin *The Descent of Man*, London, Murray, 1871.

podeprzeć taki czy inny program polityczny, a nie w trosce o prawdę [10].

Jako reakcja na wielkie systemy XIX wieku pojawił się i szybko ugruntował filozoficzny minimalizm. Ambitne tezy obłożono znakami zapytania — a potem w ogóle zakwestionowano ich sensowność. Wartościowanie uznano za element nielegalny, nieuprawniony w nauce. Zdania wartościujące, oceny i normy, nie mają wartości logicznej — orzekli neopozytywiści — obecność wartościowania przekształca system naukowy w osobiste zwierzenia naukowca, obrazujące nie rzeczywistość, lecz moralne czy estetyczne upodobania danego badacza. Porzucono przekonanie, jakoby istniały obiektywne oceny i normy — a zarazem przybrał na sile kult obiektywizmu. Musiało to prowadzić do programowej rezygnacji z wartościowania także w socjologii. Uznano je — poniekąd słusznie — za element metafizyczny. Lecz uznano także za udowodnione, że wszystko, co jakąś metafizykę zakłada — nie może być nauką.

Cóż więc pozostaje? — Opis, analiza.

Technicy społeczni uprawiają ponadto jeszcze jakąś swoistą prakseologię. Ich tezy często mają postać okresów warunkowych: jeśli życzysz sobie tego czy owego — czyń to lub tamto. Tego rodzaju zdania nie są zdaniami wartościującymi. Wartościowania tkwią w nich niejako w zawieszeniu — wystarczy zaakceptować poprzednik (życzyć sobie tego czy owego) aby następnik (czyń to lub tamto) stał się normą, normą sprawnego działania. Postępując w ten sposób można uniknąć jawnego wartościowania, lecz pozostaje w mocy wartościowanie ukryte, to, które zdecydowało o wyborze problemu, a następnie często i to, które zdecydowało o wyborze zmiennych, których korelacje się bada. Zasada, która łączy poszczególne problemy prakseologiczne w jakąś spójną serię, musi mieć charakter wartościujący. Socjologowie nie opracowują przecież technik postępowania, które by prowadziły do wszelkich możliwych celów społecznych, nawet między sobą sprzecznych. Coś wybierają — tylko nie bardzo chcą i potrafią wyjaśnić Smithowi, co właściwie wybrali, i dlaczego. Być może w tej sprawie są równie bezradni, jak ich nieutytułowany kolega. Pozwalają, aby istotnego wyboru dokonał za nich kto inny — chociażby potężne instytucje, które płacą za ich usługi. Ale to też jest wybór.

Neopozytywistyczny przełom w stosunku do wartościowania nie jest przełomem ostatnim, ani

---

[10] Por. Pocock, op. cit., s. 7 i nast.

definitywnym. Metodologia nauk, z której neopozytywiści czerpali swoje argumenty, nie jest nauką gotową i skończoną (czy w ogóle istnieją takie?), jest ona, jakby można powiedzieć — w najlepszych latach, zdecydowanie młoda, rozwój dopiero się rozpoczął i trwa. Zmiana koncepcji nauki jest możliwa i stopniowo się dokonuje[11]. Zmieniają się poglądy i na obiektywizm naukowy, i na rolę wartościowania.

Wydaje się, że przemiany te można by szkicowo streścić w następujący sposób: dawniej uważano, że najważniejszą cechą zdań naukowych jest to, że są one obiektywnie prawdziwe, lub zmierzają do tego. Analizy neopozytywistów wykazały, że spełnienie warunków rygorystycznie pojętego obiektywizmu jest prawie niemożliwe. Twierdzenia, które przejdą przez sito ultraprecyzyjnych kryteriów — są poznawczo ubogie, nieinteresujące, banalne. Na pewnym etapie neopozytywistycznych kryteriów naukowości nie mogły spełnić... tezy fizyki teoretycznej. Porzucić fizykę czy porzucić kryteria? Oczywiście porzucono kryteria. W określeniu nauki akcent przesunął się z obiektywizmu na poznawczą użyteczność. Nie pozostało to bez wpływu na sytuację wartościowania w nauce. Wzrosła świadomość metodologiczna: zrozumiano, że eliminując wartościowanie dokonuje się wartościowania — tyle że na innym szczeblu, w ramach metateorii. (Dlaczego nie można w nauce wartościować? Bo wartościowanie jest poznawczo bezwartościowe.) Okazało się nadto, że pewne rodzaje dociekań tracą poznawczą wartość i użyteczność, jeśli rzeczywiście a nie pozornie, usunąć z nich oceny. Takie zjawisko obserwuje się właśnie w naukach społecznych. Czy jest więc sens na siłę je „unaukowiać"? Może dla utrzymania naukowego statusu i minimum obiektywizmu wystarczy przestrzegać reguł *fair play* w wartościowaniu? Polegałyby one na podaniu *explicite* przyjętych przesłanek wartościujących, jako swego rodzaju postulatów wstępnych. Nie mają one determinować faktów, lecz problemy.

Taką drogę obrali, przynajmniej teoretycznie, socjologowie zaangażowani. Na ocenę wyników jeszcze na pewno za wcześnie. Jedno nie ulega wątpliwości: to właśnie ich postawa najbliższa jest i tradycji klasycznych, i postawie szarego człowieka, który tradycyjnie reprezentuje zdrowy rozsądek. Oni także najbar-

---

[11] Por. M. A. Krąpiec, St. Kamiński *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak" 83, s. 629—637.

dziej bezpośrednio próbują odpowiedzieć na konkretne, życiowo ważne pytania [12].

*

Wycieczka historyczno-filozoficzna była w istocie pewną dygresją, potrzebną, jak mi się zdaje — lecz korzyści płynące z niej staną się widoczne dopiero w zastosowaniu, gdy spróbujemy zanalizować niektóre przynajmniej twierdzenia nauk społecznych, które mogłyby stanowić odpowiedzi na pytania Smitha. Przystępując do tej analizy nie robimy założenia, że Smith zgodził się studiować socjologię. Niech pozostanie „zwykłym" człowiekiem. Celowo weźmiemy pod uwagę te poglądy, które już zostały spopularyzowane, przeniknęły do publicystyki, są jakoś modne. Nie stanowią one jakiejś zwartej i spokojnej całości. Mieści się w nich nie jedna odpowiedź, lecz cały ich szeroki wachlarz. Jest on jakimś popularnym odpowiednikiem podziałów występujących wewnątrz socjologii. Różnorodność filozoficznych podstaw, stylów i osiągnięć w nauce tłumaczy różnorodność publicystycznych nastrojów.

II

O co w tym wszystkim chodzi?

To pytanie najbardziej podstawowe. Smith i Kowalski chcą rozumieć procesy społeczne, w których uczestniczą. Wojna pokazała nawet najbardziej ograniczonym, że w i e l k i e f a k t y, choć odległe, narzucają nam m a ł e f a k t y — małe, lecz bliskie skóry, dokuczliwe, nieraz tragiczne lub niespodziewanie radosne. Informacje o wielkich faktach szybko docierają do wszystkich — ale szeroki zasięg informacji to jeszcze nie zrozumienie. Aby zaistniało zrozumienie — potrzeba o wiele więcej: nie wystarcza nawet ujęcie różnych wielkich faktów w uporządkowaną całość. Trzeba je jeszcze połączyć z małymi faktami z faktami biografii. To jest właśnie wielka sztuka, uzdolnienie do niej nazywa Mills wyobraźnią socjologiczną. Któż ma ją posiadać, jak nie socjologowie? Choć oczywiście w nie mniejszym stopniu potrzebują jej dziennikarze i politycy.

Porządkujemy najpierw wielkie fakty.

Obok wydarzeń składających się na aktualną sytuację polityczną na czoło wybijają się dwa wielkie fakty warunkujące przy-

---

[12] Por. bardzo interesujące uwagi Millsa w *The Sociological Imagination*, op. cit., Rozdział IV „Types of Practicality", ss. 76—99.

czynowo pozostałe: przemiany demograficzne i uprzemysłowienie.

Alarm demograficzny trwa. Biura statystyczne donoszą, że stan liczebny ludzkości wzrasta coraz szybciej. Te same biura posiadają informacje, że wzrasta także ilość wytwarzanych dóbr ekonomicznych. Przemysł pochłania coraz więcej pracy i zasobów naturalnych ziemi — wody, paliw, metali. Produkujemy coraz to dziwniejsze przedmioty i tworzywa. Hierarchia różnych przemysłów staje się coraz bardziej zawiła, wzajemne zależności różnych krajów i gałęzi przemysłu — coraz ściślejsze. Rosną wymagania w stosunku do ludzi obsługujących skomplikowane urządzenia. Coraz więcej zależy od prawidłowej współpracy na różnych szczeblach, od informacji i planowania — od organizacji. Uprzemysłowienie zmienia ekonomikę coraz to nowych krajów i zmienia stosunki społeczne. Wielkie miasto staje się dominującym czynnikiem życia społecznego. Dobrobyt jest udziałem coraz to większej ilości ludzi. Szary człowiek zaczyna być ważny dla producentów nie tylko jako siła robocza, lecz i jako główny konsument.

Czas pracy jest coraz krótszy. Środki techniczne — kino, radio, telewizja — udostępniają wszystkim tanią i łatwą rozrywkę, a także szybką informację o zdarzeniach ważnych w skali ogólnoświatowej czy krajowej. Społeczeństwo staje się społeczeństwem masowym. To wszystko są fakty wielkie — a mówienie o nich stało się już rzeczą banalną.

Teraz z kolei fakty małe — i one będą banalne.

Jak się też Smithowi i Kowalskiemu żyje z tym wszystkim? Ich kłopoty socjologowie interpretują jako problemy społeczne. Bo jeśli komuś nie układa się współżycie małżeńskie, jeśli czyjeś dzieci są nieposłuszne, rozkapryszone i zachłanne, jeśli ten czy ów ma dość monotonnej choć dobrze płatnej pracy w fabryce — jeśli się nudzi, a zarazem odczuwa lęk i pustkę życia — to wszystko są kłopoty, nawet bardzo wielkie, ale tylko kłopoty. Skoro jednak te same kłopoty dokuczają milionom ludzi? Wtedy już stają się zagadnieniami społecznymi. To wszystko nic nowego — prawda? Te fakty — wielkie i małe — są stwierdzone i uznane przez socjologów wszelkich odcieni [13].

Dlaczego więc powtarzam jeszcze raz te truizmy? Otóż właśnie — nie powtórzyłam wszystkiego, co się ogólnie powtarza, celowo wybrałam tylko te stwierdzenia które wprost dotyczą faktów.

Takim twierdzeniom towarzyszą zwykle jeszcze twierdzenia innego typu: dotyczące związków

---

[13] Por. C. Wright Mills op. cit., Rozdział I „The Promise", ss. 3—24.

przyczynowych między faktami wielkimi i małymi oraz przewidywania dalszego rozwoju sytuacji. Przewiduje się, jak będzie wyglądało życie społeczeństwa, kiedy będzie ono już zupełnie masowe, i jaki będzie wpływ tego wszystkiego na losy rodziny Smitha i rozwój jego osobowości. Zwłaszcza chciałoby się wiedzieć, jaka też będzie osobowość Smitha-juniora, poddanego działaniu tych wszystkich czynników już od kolebki.

Przewidywania będą przedmiotem osobnych rozważań, bo jednak różnią się one od faktów (o czym często się zapomina).

Kłopotami Smitha zajmuje się także psychologia. Korzysta on, być może, z porad psychoanalityka, który znajduje przyczyny tych kłopotów w jego przeszłości, w przeżyciach dziecinnych itp. Socjologowie szukają przyczyn innego typu, przyczyn zewnętrznych. „Masowe kłopoty" nie mogą powstawać wyłącznie na skutek patologicznych zaburzeń psychiki, a jeśliby nawet tak było, to należy szukać społecznych przyczyn tych zaburzeń. Przyczyn społecznych — to znaczy przyczyn tkwiących w strukturze środowiska i w przebiegu procesów społecznych. Co w tym wszystkim jest takiego, co gnębi Smitha, a nawet deformuje jego osobowość?

Statystycznie stwierdza się korelacje — to znaczy okazuje się, że pewnym sytuacjom społecznym towarzyszą niemal zawsze podobne kłopoty. Na przykład w fabrykach, gdzie przeprowadzono reorganizację produkcji, przechodząc na system taśmowy — wzrastała ilość niezadowolonych robotników. Przejście do nowej metody produkcji jest zmianą kompleksową. Nie jedna rzecz się zmienia. Wiele czynników wchodzi w grę i może wywoływać niezadowolenie. Rozkładając sytuację na coraz prostsze elementy, dokonując eksperymentów — można dojść, jakie czynniki są warunkiem zaistnienia badanego zjawiska. Najbardziej subtelne analizy prowadzą do wniosku, że prawie nigdy decydującym nie jest jakiś jeden czynnik (np. wysokość zarobków), lecz raczej zespół czynników, ich wzajemne proporcje. Istotny jest nie sam obiektywny wzrost zarobków, lecz jego stosunek do czasu pracy, do wysiłku psychicznego i fizycznego, towarzysząca zmianom poprawa lub pogorszenie statusu społecznego, awans lub degradacja w hierarchii organizacyjnej czy też towarzyskiej. Widzimy więc, że powiązanie przyczynowe faktów wielkich i faktów małych nie jest wcale sprawą prostą. Związków przyczynowych nie obserwuje się na ogół bezpośrednio. Gdy usiłujemy je stwierdzić — bardzo często mamy do czynienia z elementami, dla których brak skali porównawczej, brak ogólnie przyjętego układu odniesienia. Prowadzi to do swoistej antynomii —chcąc naukowo odpowiedzieć na pytania

Smitha musimy oprzeć się na jego własnych wypowiedziach, na tym, co on sam sądzi o swoim położeniu (np. do jakiej warstwy społecznej się zalicza). A przecież jego pytania wywołane są właśnie przez brak dostatecznej orientacji w tym położeniu.

Ta quasi-antynomia nie jest jednak groźna: braki w wypowiedziach Smitha uzupełnia socjologiczna teoria, to znaczy to, co socjolog wie o działaniu procesów społecznych, wie z góry, *a priori* (jeśli jest wielkim teoretykiem) lub wie z doświadczenia, przez analogię z prostszymi zjawiskami, z tym, co zaobserwował przy innej okazji. Teoretyk wie, że praca przy taśmie musi wywołać niezadowolenie robotnika bo na przykład nie jest zgodna z ludzką naturą, czy też nie odpowiada psychofizjologicznym możliwościom człowieka, które to możliwości mobilizowane są przez wytwarzanie, a przy taśmie brak świadomości wytwarzania — są tylko mechaniczne czynności. Empiryk odnajduje analogie między reakcją robotników na wprowadzenie produkcji taśmowej a ich reakcją na wprowadzenie np. mechanicznych krosien — i tak znajduje wskazówki, czego szukać w wypowiedziach Smitha.

Przykład to oczywiście bardzo uproszczony, ale jego zadaniem jest tylko unaocznienie tezy (z którą na pewno każdy socjolog się zgodzi), że wykazywanie związków między małymi faktami, faktami biografii (niezadowolenie Smitha) a faktami wielkimi (postęp industrializacji, produkcja taśmowa) jest w istocie konstruowaniem hipotez. Są to hipotezy dobrze uzasadnione i sprawdzone, ale jednak hipotezy, a nie niezbite proste stwierdzenia faktów.

Nauka składa się zasadniczo z hipotez, a nie ze stwierdzeń faktów. To nie jest zarzut. Lecz skoro nauka składa się z hipotez — to jest zdolna do rozwoju. Obecna interpretacja kłopotów Smitha nie jest interpretacją ostateczną; może zostać pogłębiona. Jeszcze wiele czynników można będzie zapewne wykryć poprzez nowe analizy i eksperymenty społeczne, eksperymenty, które, jak dotąd, prowadzone są rzadko i na małą skalę. Tak zwane wielkie eksperymenty (jak np. przesiedlenia ludności) na ogół wymykają się porządnej obserwacji (a nie są to przecież eksperymenty w sensie ścisłym, lecz zdarzenia społeczne, przy których istnieje okazja do bardzo podstawowych i nieraz rewelacyjnych obserwacji).

Nie jest więc łatwo powiedzieć Smithowi „o co w tym wszystkim chodzi" — nawet nie wychodząc poza relację „fakty wielkie — fakty małe".

Najbardziej ostrożną i rzeczową odpowiedzią byłoby chyba wyznanie: „Nie wiemy o co chodzi we wszystkim. Być może, wcale nie o jedną sprawę. Przeważnie o bardzo wiele rzeczy splątanych ze sobą. Niektóre z nich umiemy już wyodrębnić, zwracamy uwagę

przede wszystkim na dwa ważne procesy: wzrost liczebny ludzkości i postępujące uprzemysłowienie. Ale nie myśl, że to już cała prawda i że nasze poglądy są już raz na zawsze ustalone".

Jak jest? I co z tego wyniknie?

Te dwa pytania oczywiście wiążą się ze sobą, i to bardzo ściśle. Na czym opierają się przewidywania? Ich podłoże nie jest jednorodne. Jednym z elementów jest znajomość faktów — a drugim, nie mniej istotnym może nawet ważniejszym — są przekonania o przyczynowych związkach między faktami.

Mechanizm przewidywania polega najczęściej na hipotetycznym przedłużaniu linii i kierunków rozwojowych zaobserwowanych w teraźniejszości. Jeżeli nadal będą działały przyczyny, których działanie obserwujemy, jeżeli nadal nasilenie ich działania będzie wzrastać, tak jak to zachodzi obecnie — to przyszłość będzie się przedstawiać tak a tak... Ale otóż właśnie. Jak starałam się pokazać wyżej — w procesach społecznych nie obserwujemy wprost działania przyczyn. Przewidywanie przyszłości to konstruowanie hipotezy wtórnej na bazie hipotezy pierwotnej, potwierdzonej wprawdzie przez liczne obserwacje, ale nie koniecznie adekwatnej w stosunku do rzeczywistości. Sami socjologowie oczywiście nie uważają zespołów swoich twierdzeń za wyczerpujący i całkowicie wierny obraz tego co się dzieje.

Trzeba sobie zdawać sprawę, że nieadekwatność hipotezy pierwotnej (nie chodzi tu nawet o błąd, wystarczy pominięcie jakiegoś elementu sytuacji) może rosnąć w hipotezie wtórnej i może ją uczynić zupełnie fałszywą. Im bardziej złożony proces, którego aktualny przebieg hipotetycznie ujmujemy — tym mniejsza szansa sprawdzenia się hipotezy wtórnej, tym mniej wiadomo, co będzie dalej. Trudno zaś o bardziej złożone procesy niż procesy społeczne. Hilaire Belloc napisał kiedyś długi artykuł, w którym przedstawił rozważania bizantyjskiego urzędnika na temat sytuacji i przyszłości Wschodniego Cesarstwa. Ów strategos świetnie orientował się we wszystkim i sądził, że na tej podstawie może już wnioskować, co nastąpi. Nie znał jednak — i nie mógł znać — jednego faktu: że właśnie niedawno młody człowiek imieniem Mahomet ukończył lat trzydzieści. Za najpewniejszą przepowiednię uznał Belloc, że wszystko będzie inaczej, niż się spodziewamy. Była to także jego własna przepowiednia w związku z perspektywami toczącej się wówczas pierwszej wojny światowej. I raczej, jak dziś wiemy — ta właśnie przepowiednia sprawdziła się dokładnie.

Pewne szanse powodzenia mają jeszcze prognozy krótkoterminowe, o ograniczonym zasięgu, dotyczące czynników, których działanie stosunkowo łatwo można wyodrębnić. Takie prognozy konstruują technicy społeczni. Ale wizje przyszłego społeczeństwa, kultury masowej, zjednoczonego wszechświata?

Publicyści i pisarze mają prawo je kreślić przed naszymi oczami ale warto pamiętać, że możliwości intuicji artystycznej choć bardzo wielkie są jednak ograniczone. Sytuacja może rozwinąć się tak jak to przewidują myśliciele zapatrzeni w dalekie horyzonty — ale może też, pod wpływem naszego świadomego działania ukształtować się inaczej...

Nie ma naukowej odpowiedzi na pytanie „co z tego wyniknie". Są tylko ogólne przypuszczenia. Należy spodziewać się dalszego wzrostu liczebnego ludzkości, dalszego postępu industrializacji i wreszcie zjednoczenia świata na skutek wzrastającej potrzeby takiej organizacji współżycia międzyludzkiego, która by mogła zapewnić, (dzięki sprawnej koordynacji) pełne zaspokojenie potrzeb całej ludzkości.

III

Przyjrzyjmy się bliżej socjologicznym hipotezom stwierdzającym „jak jest" i zarazem określającym perspektywy na przyszłość.

Najdogodniej uczynić to możemy na przykładzie jednego procesu czy też kompleksu procesów.

Wybieram tu proces umasowienia kultury — jako zjawisko bardzo znamienne i dokonujące się właśnie w tym węzłowym punkcie życia społecznego w którym wielkie procesy dotykają faktów codziennego życia.

O kulturze masowej pisano ostatnio zbyt dużo, aby pojęcie to mogło być jasne. Określenie, co tu przez ten termin będę rozumieć — wydaje się, niestety, nieodzowne [14].

Kulturą masową decyduję się nazywać tutaj taką formację kulturalną, której dominującymi cechami są: (1) wybitnie szeroki zasięg przy (2) bezkształtnym podłożu społecznym oraz (3) brak hierarchii, która by porządkowała składające się na tę formację dobra kulturalne ze względu na ich wartość.

---

14 Por. n. p. dyskusja na temat kultury masowej w „Tygodniku Powszechnym", zwłaszcza n-ry 652 i 654, sprawozdanie z cyklu odczytów na temat „Dziś i Jutro Kultury Współczesnego Społeczeństwa" w n-rze 656, oraz mój artykuł *Kościół, laicyzm i kultura masowa*, „Znak" 84.

Określenie to, jak zwykle skróty i definicje, jest raczej niezrozumiałe. Postaram się je cokolwiek wyjaśnić.

1. Szeroki zasięg. Środki techniczne służące masowej informacji umożliwiają korzystanie z dóbr kulturalnych w zasadzie każdemu. Masowo rozpowszechniane mogą być jednak tylko takie dobra kulturalne, które przynajmniej częściowo odpowiadają potrzebom i upodobaniom dostatecznie szerokich kręgów odbiorców.

2. Bezkształtne podłoże społeczne. W wypadku kultury masowej dostęp do dóbr kulturalnych nie jest zależny od przynależności do jakiejś grupy społecznej, a nadto sama percepcja tych dóbr odbywa się poza grupą, nie staje się okazją do zaistnienia grupy odbiorców. Publiczność teatralna to jeszcze na ogół jest grupa społeczna — istnieje koło teatromanów, w którym oddolnie formuje się opinia społeczna i istnieją sposoby, które tę opinię pozwalają bezpośrednio komunikować wykonawcom. Tego elementu brak w kinie, a jeszcze wyraźniej przy telewizorze.

3. Brak struktury hierarchicznej. Sprecyzowanie o co tu chodzi to rzecz najtrudniejsza. Trzeba odróżnić dwie sprawy: obecność hierarchii wartości w danej formacji kulturalnej od zgodności tej hierarchii z hierarchią przyjętą przez nas, obserwatorów. Zdawałoby się, że to oczywiste — lecz w praktycznym wykonaniu łatwo przeoczyć hierarchię wartości, gdy jest ona zdecydowanie różna od naszej. Łatwo uznać za chaos to, co jest w istocie innym porządkiem. Nadto powstaje jeszcze problem, jaką hierarchię można jeszcze uznać za hierarchię wartości.

Producenci i konsumenci dóbr kultury masowej jakoś oceniają towar, z którym mają do czynienia. Z punktu widzenia producentów podstawowa ocena to ocena, czy dany utwór nadaje się do masowej produkcji i konsumpcji. Nadaje się — to znaczy, że od strony technicznej i ekonomicznej możliwe i opłacalne jest wykorzystanie środków masowej komunikacji w procesie upowszechniania tego utworu, a ponadto można się spodziewać, że ilość ludzi, którzy zechcą korzystać z gotowego produktu, jest dostatecznie wielka. Będą chcieli korzystać — a więc zapłacą za to w tej czy innej formie — kupując bilet lub wchłaniając wraz z telewizyjną rewią odpowiednią porcję reklamy czy propagandy.

Różne utwory „nadają się" w różnym stopniu — jest więc hierarchia. Nie opiera się ona jednak na wewnętrznej wartości utwo-

rów, na tym, czym te utwory są, lecz na tym, do czego mogą ubocznie służyć.

Z tej racji (przyjmując określone wyżej pojęcie wartości) takiej hierarchii użytkowej nie uważam za hierarchię wartości.

Sedno sprawy tkwi jednak nie w tym, co robią producenci, lecz w reakcji konsumentów. Producenci zależni są od nich. Jeśli konsumenci odmówiliby konsumpcji — nie byłoby po co i dla kogo produkować. Generalny strajk konsumentów jest nie do pomyślenia. Ale prawdą jest, że w pewnym przynajmniej stopniu producenci muszą produkować to, czego chcą konsumenci. Mogą oczywiście w tym przebierać — konsumenci na ogół chcą rzeczy bardzo różnych. Producenci sami decydują, które gusty i potrzeby zostaną zaspokojone najpierw i najbardziej intensywnie. Czym się kierują w swej decyzji? Jeśli tylko względami utylitarnymi — to w rezultacie konsumenci otrzymają zupełnie przypadkową typowo masową sałatkę. Zdecydowane predylekcje konsumentów mogłyby zhierarchizować produkcję kulturalną. Gdyby konsumenci szukali w niej jakichś wartości uznanych za cenne same w sobie, gdyby ich postawa nie była bierna. Człowieka, który by bez wyboru wchłaniał to, co spotka — można by zabarwić jak amebę. Zresztą nawet ameba niektóre rzeczy wypluwa. Selekcja jest prawem życia. Bierność, wchłanianie bez selekcji, bez decyzji wiąże problem kultury masowej z groźbą depersonalizacji.

W którymś ze swych listów Stary Diabeł zapewniał Młodego, że największą rozkoszą szatana jest doprowadzić człowieka do takiego stanu, w którym dobrowolnie będzie tracił siły i czas na rzeczy, które są dla niego szkodliwe, a jednocześnie nie sprawiają mu właściwie przyjemności. Cóż to za obraz — ten diabelski pacjent, który rzuca sensowne i pożyteczne zajęcie, które jest jego obowiązkiem po to, aby w pustym pokoju słuchać w kółko tej samej znienawidzonej melodii. To już jest sama esencja koszmaru zrodzonego z apatii. — Straszliwą cechą złych snów jest to, że zachowujemy w nich świadomość własnej indywidualności — a zarazem czujemy, jak nam się ta indywidualność wymyka, jesteśmy sobą i niepostrzeżenie stajemy się kimś innym, nie chcąc chcemy i stoimy w miejscu biegnąc z wysiłkiem.

Coś podobnego zagraża człowiekowi w razie realizacji kultury masowej w przyjętym tu znaczeniu. Człowiek przestanie być niepowtarzalnym sobą. W ostatecznej fazie zmieni się w automat. W bardziej umiarkowanym stadium będzie manifestował na zewnątrz i rozwijał w sobie nie te cechy, które są jego własne i osobiste, różnią go od innych ludzi — lecz to, co wyda mu się zgodne z obowiązującym standardem, modą czy nakazem władzy.

Człowiek-pionek, człowiek-trybik, człowiek-kółko, nawet człowiek-mózg, ale zawsze do zastąpienia przez inny zbudowany według tego samego schematu. Nie wydaje mi się, aby zanik postawy twórczej i czynnej mógł przekształcić człowieka w szczęśliwego termita. Taka przemiana wymagałaby głębszych manipulacji naruszających w nim istotne cechy ludzkie. Bierne poddanie się standardowi nie może uszczęśliwiać — człowieka. To się tak tylko wydaje, że wystarczy pięć tysięcy pensji, telewizor i spokój.

Co jest faktem w kompleksie spraw, który określamy jako zagadnienie kultury masowej?

Istnieją już wielkie społeczeństwa, w których wytwory kultury traktowane są przez producentów jako towar dostarczany konsumentom w zamian za taką czy inną odpłatność — i stosunki między odbiorcami a producentami układają się mniej więcej tak, jak to opisano wyżej. Wyraźny jest też zanik niezinstytucjonalizowanej opinii publicznej. Producenci wyręczają konsumentów w formułowaniu opinii (jest to jedna z funkcji reklamy). Istnieje krytyka elitarna — ale nie jest ona głosem szarego człowieka. Jedyną formą, w jakiej ocena konsumentów dociera do producentów, jest w wielu wypadkach — odmowa odpłatności, nieskuteczność propagandy. Jest to zjawisko bardzo ważne. Wskazuje ono, że postawa konsumentów nie jest całkowicie bierna. I to jest także faktem, że takie wypadki zdarzają się.

Konkretne formacje kulturalne, które możemy obserwować w krajach wysoko uprzemysłowionych — nie spełniają wszystkich warunków podanych w określeniu kultury masowej. Mają z tym wzorcem wiele wspólnego — ale nie są jego wcieleniem. Nawet bezhierarchiczność produkcji kształtowanej przez decyzje producentów nie jest faktem. Świadomie czy bezwiednie — być może także w celach reklamowych — nawiązują oni do hierarchii zastanych, i gdy bez większych ofiar mogą to czynić — stosują się do własnych upodobań, popularyzują raczej pewne wartości niż inne. Konkretne formacje kulturalne nie są bezhierarchiczne — są raczej wypadkową, rezultatem krzyżowania się i mieszania różnych hierarchii.

Sądzę, że warto zwrócić jeszcze uwagę na jedną sprawę. Ostrzegając przed niebezpieczeństwami kultury masowej przecenia się, jak mi się wydaje, groźbę depersonalizacji godzącej wprost w indywidualność ludzką jako taką. Nie tak znów łatwo rozbić swego rodzaju psychofizyczny atom, jakim jest człowiek. To jest możliwe, ale wymaga bardzo wysokich napięć. O wiele łatwiej przebiega depersonalizacja więzi między-

ludzkich, rozbicie społeczności opartych na bezpośrednich osobistych stosunkach, społeczności, które są konieczne dla pełnego rozwoju człowieka. Na pierwszym etapie człowiek masowy staje się jakoś człowiekiem aspołecznym. Zachowuje swoje życie osobiste, ale traci możność rozwijania go poprzez współżycie z innymi. Ten fakt już wyraźnie obserwujemy. Zanikają środowiska wychowawcze, wydaje się, że coraz mniej jest ludzkich, osobowych wspólnot, a coraz wyraźniejsze jest podporządkowanie człowieka wielkim organizacjom, w których stanowi on element wymienny, liczy się nie jako niepowtarzalna jednostka, lecz jako składnik masy — głos wyborczy, osobnik posiadający prawo do 7 m^2 powierzchni mieszkalnej, płatnik podatków, pozycja w statystyce urodzin i zgonów. Buntując się przeciw temu, człowiek chce być, stać się kimś, zyskać osobiste znaczenie.

Różne drogi mogą do tego prowadzić. Jedną z nich jest zdobycie władzy. Indywidualizm nie jest prawdziwą i pełną antytezą depersonalizacji. Pewne indywidualności — władcze, zaborcze — mogą rozwijać się w każdych warunkach, kosztem innych, kosztem szarych ludzi. Można znaleźć się na górze, zostać kontrolerem.

Zdarza się też taka reakcja na presję społeczną: człowiek odwraca się od społeczeństwa, zrywa z nim kontakt, tworzy swój własny zamknięty świat, czysto indywidualny lub stanowiący wąski hermetyczny krąg przyjaciół, wielbicieli, wyznawców. Powiecie, że to dziś nie jest możliwe — normalny człowiek nie może wyłączyć się ze społeczeństwa. Właśnie — normalny. A jeśli przestanie być normalny? Zbyt wielka presja społeczna może przekształcić ludzi w automaty — lub w żałosnych szaleńców.

*

Powiązanie zjawiska umasowienia kultury z zachodzącymi w wysoko zorganizowanych społeczeństwach procesami ekonomicznymi i społecznymi jest oczywiste. Kultura masowa stała się możliwa dzięki rozwojowi techniki powielania i przekazywania dóbr kulturalnych. Bez radia, filmu i telewizji — i bez stopniowego wyzwalania człowieka przez maszyny — dobra kulturalne musiałyby zachować elitarny charakter po prostu ze względu na swoją rzadkość i na cenę wolnego czasu.

Czy istotnie rozszerzając swój zasięg, korzystając ze środków masowego oddziaływania — kultura musi stracić swój twórczy, zarazem osobisty i społeczny charakter? Czy musi ograniczyć się do *quasi* przemysłowej produkcji i biernej konsumpcji? Czy po-

nure przepowiednie niektórych socjologów i autorów powieści przyszłościowych muszą się sprawdzić? Czy nieuchronnie mamy stoczyć się na samo dno piekła — beznadziejnie zaplątani w taśmy magnetofonowe, oślepieni telewizją, porwani lawiną samochodów, lodówek i maszyn do ultradźwiękowego płukania kieliszków?

Kultura masowa spełniająca wszystkie kryteria zawarte w podanym wyżej określeniu nie jest jeszcze rzeczywistością. I chyba nie jesteśmy naprawdę w sytuacji nieszczęsnego ucznia czarnoksiężnika. Ponure wizje nie są jedyną perspektywą, jaką socjologia — i uzupełniająca ją filozofia dziejów — stawia dziś przed ludzkością. Obserwujemy aktualnie cały szereg inicjatyw i procesów społecznych, które świadomie kierują się przeciw koszmarowi depersonalizacji. Istnieje realna, choć nie łatwa nadzieja, że problem organizacji świata zostanie rozwiązany nie wbrew człowiekowi, a zgodnie z jego potrzebami i prawami. Nieubłagana logika, z jaką koszmary miałyby zaistnieć, jest w istocie fikcją. Lecz na fikcji również opierałoby się przekonanie, że szczęśliwa przyszłość jest jakoś zagwarantowana *a priori* bez względu na to, jak organizujemy teraźniejszość.

Podstawą trudnej i realnej nadziei jest fakt, że działając w teraźniejszości wybieramy i kształtujemy przyszłość wedle swego rozeznania, woli i programu. Przyszłości jeszcze nie ma — ona staje się i decyduje teraz, a nie czeka gdzieś gotowa, abyśmy w nią weszli.

Oczywiście, istnieją determinizmy techniczne, ekonomiczne, społeczne — choć mają one odrębny od fizykalnych charakter. Lecz istnienie determinizmów nie przekreśla bynajmniej planowego i skutecznego działania — odwrotnie, jest ono koniecznym warunkiem możliwości i sensowności wszelkiego planowania. Zrozumienie determinizmów stawia nas do pewnego stopnia ponad nimi, przy sterze czy za kierownicą.

Rozumiejąc lepiej prawidłowości społeczne moglibyśmy bardziej aktywnie przeciwdziałać depersonalizacji. Niestety o szczegółowych związkach między strukturą podłoża społeczno-ekonomicznego a typem kultury i skalą porządkujących ją wartości wiemy w stosunku do potrzeb i znaczenia tej wiedzy nieproporcjonalnie mało. A można się przecież domyślać, że to właśnie te konkretne, zachodzące w życiu codziennym związki decydują o tym, czy kultura o szerokim zasięgu staje się zdepersonalizowaną kulturą masową czy też zmierza do optymalnego stanu powszechności, w którym szeroki zasięg nie wyklucza istnienia hierarchii wartości, nie przekreśla różnorodnych tendencji dynamicznych i twórczych.

Kultura powszechna — formuję to pojęcie z całą świadomością że może być ono przyjęte jako współczesna nazwa szczęśliwej wyspy Utopii. A nie byłoby to dobrze — bo w odczuciach ludzi dzisiejszych zatarła się już chyba definitywnie granica między utopią a koszmarem — tak jasne i wyraźne jest przekonanie, że utopie realizowane stają się koszmarami.

Jak to się dzieje? Rzeczywistość — wielostronna, bogata rzeczywistość ludzka nie mieści się w z góry zaplanowanym schemacie: wtedy przystępuje się do preparowania jej tak, aby mogła się zmieścić.

Wizja kultury powszechnej nie powinna mieć takiego charakteru. Nie ma być abstrakcyjnym ideałem, lecz modelem tego co można osiągnąć licząc się z tym co jest. Słowo „model" dobrze określa, o co właściwie chodzi.

Model nie jest czymś, co realizuje się samo przez się, jak fatalistycznie pojęte proroctwo, ani też nie jest bezwzględnym absolutnym ideałem. Jest konstrukcją opartą o poznanie różnych możliwości i wybór jednej z nich — tej, która reprezentuje wartości uznane za cenne. Najkrócej można by określić model (w przyjętym tu znaczeniu) jako syntezę tego, co możliwe, i tego, co być powinno. Nie można konstruować modelu w oderwaniu od systemu wartości — i nie można także konstruować go w sferze abstrakcji, nie biorąc pod uwagę punktu wyjścia, jakim jest rzeczywistość zastana. Model jest czymś głęboko funkcjonalnym: nie służy do tego, aby się nim zachwycać — jego zadaniem jest spajanie szczegółowych, konkretnych celów i szczegółowych, konkretnych działań w całość — szeroką i elastyczną, choć wewnętrznie spójną. Model określa, co chcemy osiągnąć — związany z nim program stanowi ewidencję środków, stale uzupełnianą i modyfikowaną. Ani model ani program nie powinien być uważany za coś bezwzględnego, ogólnie obowiązującego, co należałoby zaakceptować raz na zawsze. Za bezwzględne uznaję tylko same wartości — model im służy, wyraża je, spełnia, zachowuje, tworzy — ale nie jest z nimi równoznaczny. Inny model może pełnić te same funkcje — lepiej lub gorzej, lub po prostu inaczej. Sytuacje są zmienne — a model, obok tego że jest funkcją wartości — jest także funkcją sytuacji. Nie sądzę nadto, aby istniała tylko jedna droga do tego „co powinno być", ani też, że obrana droga i model jest z zupełną pewnością właśnie drogą i modelem najlepszym. Twierdząc tak nawiązuję do sokratejskiego relatywizmu — ograniczonego, ale jednak relatywizmu. Relatywizmu, który bardzo niewiele rzeczy godzi się uznać za stałe, niezmienne i bezwzględne.

Te zastrzeżenia nie przekreślają potrzeby i możliwości konstruowania modeli. Określają tylko właściwy stosunek do nich: ma to być stosunek konstruktora do konstrukcji, a nie stosunek wyznawcy do bóstwa. Konstruktor uważa na ogół, że przebudowywanie i poprawianie modelu jest możliwe, jest czymś normalnym i należy do jego obowiązków.

Jak rodzą się utopie? Główne źródło: ogląd rzeczywistości poprzez schematy. Planowanie na bazie stereotypu. Zachodzi to wtedy, gdy abstrakcyjne koncepcje zastępują doświadczenia społeczne (patrz „Wielka Teoria"), a także gdy na skutek ukrytego wartościowania bierze się pod uwagę tylko pewne fakty — na przykład fakty wielkie. A fakty wielkie oderwane od faktów małych przestają być czymś konkretnym, zamieniają się w schematyczne konstrukcje.

Chcąc budować model a nie utopię — trzeba wyjść od dołu, od faktów małych, w których najwyraźniej ujawnia się bogactwo ludzkich postaw, możliwości i potrzeb. Ale nie można na tym się zatrzymać, skoro model ma jakoś ujmować całość. Wydaje się, że najistotniejszą i najbardziej potrzebną konstruktorom modelu kulturalnego jest wiedza o przełamywaniu się faktów wielkich i faktów małych, nie sama tylko psychologia społeczna, lecz i właściwa socjologia, uprawiana w stylu zaangażowanym, jako studium zmian społecznych, przekształcania się struktur, integracji i dezintegracji społecznej. O tym wszystkim wciąż jeszcze wiemy za mało, a powinniśmy wiedzieć jak najwięcej. Niewiedza — czy też nawet wiedza, ale bardzo fragmentaryczna — powoduje, że pobożne życzenia bierze się za fakty, a skonstruowany w intelekcie model — za rzeczywistość. Prawdą jest, że, raz skonstruowany, nawet zupełnie utopijny ideał staje się siłą społeczną, działa jako ideologiczny argument, mobilizuje. Ale to wcale nie znaczy, że posiada on czy też będzie posiadać jakiś odpowiednik w rzeczywistości. Model roboczy o jakim tu mowa ma być czymś innym: jego warunkiem jest więc poznanie rzeczywistości możliwie autentyczne i wszechstronne. Nie jest to warunek łatwy ani nawet, jak sądzę, możliwy do zrealizowania w pełni. Dlatego zdając sobie sprawę z niedoskonałości modelu, jaki potrafimy zbudować, trzeba stale kontrolować czy aby w jakimś punkcie nie jest on już — czy jeszcze — utopią.

Jeśli model nie jest arbitralną koncepcją — to i działanie zmierzające do jego realizacji nie powinno mieć tego charakteru. Wydaje się, że elementami jego muszą być: ostrożny eksperyment, dyskusja, racjonalna perswazja, współpraca, szukanie punktów,

w których ze względu na konkretne potrzeby możliwe jest porozumienie, choćby tylko aktualne *ad hoc*, na teraz. Postępować konsekwentnie to nie znaczy postępować stale tak samo. Czyniąc tak w zmieniającym się świecie, można zawędrować zupełnie gdzie indziej, niż się zamierzało.

*

Poszukiwania modelowe nie są łatwe. Sądzę osobiście że w tym, co dotyczy konkretów, za wcześnie jeszcze na właściwą konstrukcję modelu kultury powszechnej, jeśli ma on być właśnie taki: nieutopijny lecz roboczy. Za wcześnie — to nie znaczy, że mamy jeszcze czas. Model jest już od dawna potrzebny, tylko że brak wielu koniecznych przesłanek jego konstrukcji. Socjologia jest jeszcze wciąż za daleka od życia, nie nadąża za nim — przynajmniej w tej właśnie dziedzinie.

To jest apel do fachowców: — i do ludzi którzy mogą stać się fachowcami: dojrzewajcie szybciej, ródźcie się na kamieniu — realizacja kultury powszechnej godnej człowieka w dużej mierze zależy od was.

Prawdą jest, że kultura rośnie i kształtuje się także spontanicznie, bez planowania, obok oficjalnych modeli i schematów. To jest nawet chyba prawem jej rozwoju. Lecz w świecie wysoko zorganizowanym sama możliwość spontaniczności jest zagrożona — ona to właśnie przede wszystkim potrzebuje fachowej opieki, trzeba dla niej szukać miejsca w życiu społecznym i jednocześnie chronić ją przed popadnięciem w chaos, w którym musi zdegenerować się i zginąć. Sfera wolności jest w swym istnieniu zależna od zrozumienia i opanowania determinizmów — tak w życiu osobistym jak i w życiu społecznym. Dlatego społeczeństwo potrzebuje socjologów zaangażowanych, którzy by mu pomogli wykorzystać własne determinizmy zgodnie z tym co stanowi wspólne dobro. Wobec tak wielkiej odpowiedzialności uzasadniona jest ostrożność i coś jeszcze, co można by nazwać pokorą wobec rzeczywistości — świadomość niepewności hipotez, na których opiera się planowanie, rozsądna troska aby „przede wszystkim nie szkodzić".

Halina Bortnowska

ANNA MORAWSKA

W POSZUKIWANIU FORM OBECNOŚCI

Katolicyzm Europy zachodniej można klasyfikować według różnych kluczy. Klucz polityczny powie nam jakie poglądy czy tendencje przeważają w poszczególnych krajach czy środowiskach *. Klucz statystyk wyznaniowych pozwoli wyróżnić formacje „mniejszościowe" i formacje ukształtowane w krajach tradycji katolickich. Klucz socjologiczny mówi o katolicyzmie „wiejskim", „elitarnym" i o formujących się ostatnio coraz wyraźniej postawach nowych miejskich „klas średnich". Ani jednak podziały polityczne, ani statystyczne, ani nawet socjologiczne nie pokrywają się z rzeczywistym obrazem „aktywów" i „pasywów" katolicyzmu europejskiego. Linie dzielące owe aktywa i pasywa, dzielące tereny pewne, obce i zagrożone, oddziały bierne i oddziały „szturmowe", to co wzrasta i to co musi maleć, biegną nie tylko w poprzek krajów i formacji ale nawet w poprzek określonych organizacji, grup i postaw indywidualnych. Obraz katolicyzmu europejskiego w perspektywie, która nas tu interesuje: w perspektywie wyzwania jakie rzuca mu dziś współczesność, nie jest więc podobny do mapy sztabowej. Przypomina raczej, jeśli wolno trzymać się nieporadnych analogii, fascynujące laboratorium w przeddzień na wpół żywiołowej a na wpół kontrolowanej syntezy pierwiastków znanych w związek, jakiego dotąd nie było. Od udanych syntez, jak wiadomo, zależą dziś nieraz losy wojen, a także kształt pokoju. I bez przesady chyba powiedzieć można, że dynamika katolicyzmu w Europie może okazać się bardziej decydująca niż aktualne ilości ochrzczonych, aktualny układ sił politycznych w tych czy innych krajach i aktualny zasięg formacji „tradycyjnych" i „elitarnych".

Dynamika ta, mimo wszystkich różnic w statystykach, tradycjach czy polityce, wydaje się w swym zasadniczym kierunku ta sama co w krajach misyjnych. Określić ją trzeba jako poszukiwanie nowych form obecności chrześcijaństwa w świecie współczesnym.

---

* Rozdział z książki *Perspektywy*, która ukaże się w wyd. „Znak" w serii „Biblioteka »Więzi«".

Europa zachodnia wkroczyła na dobre w epokę zagęszczającej się szybko sieci organizacyjnej. Szary człowiek stawia w praktyce coraz większe wymagania swym rozlicznym instytucjom: zleca im niejako do załatwienia coraz szersze dziedziny życia, które były dawniej domeną osobistych decyzji i wyłącznie osobistej odpowiedzialności. Jednocześnie jednak wzrasta wszędzie, w większym lub mniejszym stopniu, niechęć i podejrzliwość wobec wszystkiego co zorganizowane. Podejrzliwość ta jest szczególnie może ostra w stosunku do religii. W powszechnym odczuwaniu rysuje się coraz wyraźniej pragnienie, aby chociaż ona była „czysta". „Czysta" — znaczy nie uwikłana w biurokratyczne i nieraz kręte zabiegi i rozgrywki, jakich wymaga wszelka zorganizowana obecność w życiu społeczeństw i ich kultur. Ale „czysta" znaczy też dziś coś więcej i coś innego. Znaczy — wierna sobie absolutnie, bez tych wszystkich kompromisów i ułatwień, których z wielu złożonych powodów nie potępiały tak gwałtownie — czy też może nie ośmielały się dostrzegać? — mniej krytyczne społeczeństwa przeszłości. Tutaj właśnie, między dwoma aspektami „czystości" religii leży sprzeczność, której przezwyciężenie jest kluczowym chyba problemem katolicyzmu europejskiego. Bo jest jasne: stare formy politycznej, społecznej i kulturalnej obecności chrześcijaństwa w życiu narodów europejskich są dziś coraz bardziej przeżyte, a w dużej też części skompromitowane w oczach człowieka współczesnego, którego rozterka i zwątpienie w religię jest częściej bodaj buntem w imię moralności niż przeciw niej. Ale jest równie jasne, że chrześcijaństwo nie może z tej obecności zrezygnować, właśnie jeśli ma być wierne sobie: wierne podstawowej, nieobecnej w żadnej innej religii, idei Wcielenia Boga w świat, idei przymierza. Nie wygnanie „w podziemie" lecz raczej wygnanie do zakrystii jest dziś istotnym zagrożeniem katolicyzmu. W formie wyizolowanej, a nawet układnie chronionej kapliczki, w formie „przybytku kultu" bez powiązań ze światem otaczającym i bez konsekwencji w tym świecie, może on oczywiście trwać bardzo długo. A jednak — byłoby to jałowe trwanie, nie tylko w sensie promieniowania apostolskiego, ale też w głębszym chyba jeszcze sensie sprzeniewierzenia się centralnej tezie metafizycznej chrześcijaństwa: tezie zakładającej boskie powołanie człowieka i boską rangę całej ziemskiej rzeczywistości w planie zbawienia. Nic więc dziwnego, że Europa współczesna jest dziś widownią tak wielu i tak niezmiernie różnorodnych katolickich inicjatyw organizacyjnych i tak wielu ścierających się często koncepcji „form zaangażowania". Nie jest to bynajmniej — jak sądzą niektórzy — tylko „duch czasu" wpływający z zewnątrz na katolicyzm i kształtujący powierzchownie jego styl na obraz i podobieństwo stylu epoki

superorganizacji i rosnącego uspołecznienia. Jak to widać na przykładzie Afryki i Azji, a także Ameryki Południowej, formy politycznej, społecznej i kulturalnej obecności chrześcijaństwa w świecie ewoluowały w ciągu wieków minionych i nadal ewoluują od uniwersalizmu niejako „odgórnego", w którym Kościół za pośrednictwem duchowieństwa kieruje szczegółowo wszystkimi dziedzinami życia, ku uniwersalizmowi promieniowania, który ma oddziaływać jako propozycja między innymi propozycjami światopoglądowymi i który opiera się na coraz swobodniejszej i coraz luźniej podporządkowanej władzom kościelnym inicjatywie katolików świeckich. Ewolucję tę warunkuje z jednej strony dojrzewanie polityczne, społeczne i kulturalne społeczeństw, w których Kościół odegrał już do końca swą niegdyś ważną, lecz religijnie drugorzędną rolę czynnika stabilizującego i organizującego, z drugiej zaś — dojrzewanie świadomości religijnej a także historycznej katolików. Jeszcze w epoce Reformacji dokonał się zasadniczy zwrot ku samodzielnej i osobiście odpowiedzialnej postawie wobec Boga i mimo licznych meandrów historii proces dorastania dzieci Kościoła do pełnoletności, jej obowiązków i praw, nigdy już nie został zahamowany.

Wbrew wielu pesymistycznym ostrzeżeniom i pomimo niewątpliwych trudności jakie niesie, ewolucja form obecności nie jest bynajmniej „porażką chrześcijaństwa". Przeciwnie, gdy patrzy się na nią w perspektywie najistotniejszej, to jest religijnej, a nie doraźnie taktycznej, wydaje się jedynie słuszną droga jego rozwoju: Dobra Nowina nie była wszak niczym innym, jak właśnie „propozycją" zbrojną jedynie w atrakcyjność swej Prawdy religijnej i tylko religijnej. Nowe Przymierze zaś miało być — jak pamiętamy — „wyzwoleniem spod Zakonu". Zakon bowiem — zbiór szczegółowych przestróg, sankcji i przepisów — jest tym mniej potrzebny, im głębsza, bardziej żywa i osobista jest w ludziach Prawda chrześcijaństwa: miłość Boga i świadomość bożego synostwa.

Obecność polityczna

Refleksje o perspektywach Afryki i Azji wskazują, że najwięcej trudności nasuwa wypracowanie nowych form katolickiej obecności politycznej. O ile jednak na młodych kontynentach sama sytuacja zmusza do nowych, nieraz śmiałych rozwiązań, gdyż jest jasne, że formy europejskie nie mogą być tam mechanicznie przeniesione, w Europie obraz jest znacznie bardziej złożony. Przede wszystkim funkcjonuje tu równocześnie kilka form zaangażowania, które reprezentują różne stadia wspomnianej wyżej ewolucji. Mamy więc

totalne integryzmy półwyspu iberyjskiego, które — szczególnie w Hiszpanii — przypominają „odgórny" uniwersalizm wieków minionych. Mamy dwie rządzące chadecje, reprezentujące mniej już skrajną i nowocześniejszą wersję „chrystianizacji administracyjnej": integryzm parlamentarny. Są one tym bardziej interesujące, że znajdują się w diametralnie różnych sytuacjach: NRF to chadecja wciąż jeszcze bardzo silna. Włochy to od szeregu już lat przede wszystkim defensywa Demokracji Chrześcijańskiej, która utrzymuje się przy władzy za pomocą niezmiernie złożonego systemu ustępstw, przetargów i sojuszy parlamentarnych, lecz której bardzo chwiejna równowaga jest poważnie zagrożona. Defensywa ta, której reperkusje miały tak duży i niekoniecznie najszczęśliwszy wpływ na dzieje całego katolicyzmu europejskiego w ciągu ostatnich kilku lat, odbywa się na dwu frontach. Front pierwszy to lewice polityczne Włoch: komuniści i partie i frakcje socjalistyczne. Front drugi to tak zwana „Baza", czyli coraz bardziej lewicowe masy szarych członków samej partii chrześcijańskodemokratycznej. „Bazy" tej nie można zrazić, ale nie można jej też całkiem ustąpić: defensywa Chrześcijańskiej Demokracji, jak zresztą prawie każda defensywa, grozi zawsze usztywnianiem się stanowisk i po okresach sukcesów „Bazy" przychodzi zwykle nowe cofnięcie.

Obok iberyjskich świętych przymierzy oraz chadecji Niemiec i Włoch istnieją też w Europie stronnictwa katolickie, których ambicje mają charakter jeszcze mniej „integrystyczny". Stanowią one po prostu reprezentacje parlamentarne określonej grupy religijnej, obok której (jak w Holandii czy Szwajcarii) istnieje reprezentacja innych takich grup, i mają na celu przede wszystkim obronę ściśle określonych interesów katolickich, takich jak szkolnictwo, statut prawny zrzeszeń i organizacji itp.

Jest też wreszcie katolicka wspólnota angielska, która nabierać zaczyna pewnych cech grupy nacisku. Jest to znowu — jak w wypadku reprezentacji parlamentarnych — „grupa wśród innych grup". Jej cele praktyczne mieszczą się w pluralistycznym modelu kultury, a jej ambicje nie zdają się, jak dotąd, wychodzić poza taki model.

Reprezentacje parlamentarne Holandii czy Szwajcarii, oraz pozycja jakiej dorabiają się powoli katolicy angielscy, opierają się głównie na atutach ilościowych, organizacyjnych, a także ekonomicznych wspólnot katolickich tych krajów. Istnieją dziś jednak, we Francji, a także (choć na mniejszą może skalę) w Niemczech, we Włoszech, w Belgii a nawet w Hiszpanii, próby dopracowania się innych form obecności chrześcijańskiej w polityce. Niektóre z nich nazwać może można „grupami nacisku ideowego". Najbar-

dziej cenioną i najbardziej twórczą teoretycznie grupą tego typu jest środowisko „Esprit", które nie angażując się nigdy formalnie w rozgrywki międzypartyjne, dorobiło się przecie poważnej i jedynej w swoim rodzaju pozycji politycznej. Głos „Esprit" stanowi — jak się wydaje — dla dość szerokich kręgów elit katolickich i nie tylko katolickich coś, co przypomina głos sumienia. Nieczęsto słucha się tego głosu i niezawsze doradza on rzeczy doraźnie praktyczne, a przecież nie ma najmniejszych wątpliwości — ten głos się liczy. Nie notują go co prawda urny wyborcze. Ale ani historia francuskiej kultury, ani historia katolicyzmu nie będą zapewne mogły przejść nad nim do porządku dziennego.

Jakkolwiek interesująca i godna szacunku jest obecność „Esprit" w katolicyzmie europejskim i w polityce Francji i jakkolwiek byłoby ze wszech miar pożądane, aby każdy kraj posiadał podobną grupę własną, przyznać trzeba obiektywnie, że jest to forma zaangażowania tyleż pożyteczna, co z natury swej elitarna. Tylko grupa bardzo otwartych, bardzo zdolnych i bardzo rzetelnych intelektualistów (a i to nie każda taka grupa) może podjąć i odegrać rolę analogiczną do środowiska, które stworzył i kształtował Emanuel Mounier i które wciąż żyje blaskiem jego inteligencji i jego prawości.

Inny i nieco węższy kierunek zainteresowań reprezentują środowiska „antyintegrystów" w krajach „partyjnego katolicyzmu". Wspomnieliśmy już wyżej o niemieckiej, radykalnej krytyce charakteru i metod działania instytucji Kościoła. Pisma takie jak „Il Hehno" i „Adesso" (Włochy), czy „El Ciervo" (Hiszpania) są również wyrazem protestu przeciw „środkom bogatym" katolicyzmu, choć poświęcają może więcej uwagi aktualnym, praktycznym konsekwencjom politycznego zaangażowania Kościoła, a mniej teoretycznej i teologicznej stronie problemu. Słabą stroną środowisk antyintegrystycznych jest jednak, jak dotąd, fakt, że słusznie atakując przeżyte czy zasadniczo niewłaściwe formy instytucjonalne obecności Kościoła w świecie, wysuwają stosunkowo niewiele propozycji pozytywnych. Chociaż więc pogląd, że „pośredni wpływ Kościoła" na bieg spraw doczesnych winien odbywać się jedynie za pośrednictwem „broni duchownych" ma dziś zwolenników i obrońców wśród najznakomitszych teologów i myślicieli współczesnych (m. in. J. Leclerq, S. J., Courtnay-Murray, S. J., Henri de Lubac, S. J., J. Maritain), to środowiska koncentrujące się głównie na walce z integryzmem nazwać trzeba na razie raczej grupami „oporu" niż „nacisku" ideowego.

Wśród innych prób wypracowania nowych form obecności katolicyzmu w polityce wymienić trzeba przede wszystkim JOC, oraz

pokrewne jej duchem organizacje czy grupy młodzieży robotniczej, istniejące dziś we wszystkich chyba krajach zachodnioeuropejskich. Podobny styl i charakter mają też inne ruchy czy odłamy ruchów katolickich i orientacji lewicowej, jak na przykład grupy o zainteresowaniach ekumenicznych czy też liczne, międzynarodowe organizacje antywojenne. Środowiska te, które zwykle łączą zadania świeckiego apostolatu z żywym poczuciem społecznej odpowiedzialności, nie angażują się w politykę w sposób systematyczny, jak partie czy stronnictwa. Niemniej biorą w niej udział bardzo aktywny, zarówno przez swe wystąpienia publiczne w najrozmaitszych kwestiach bieżących jak przez urabianie opinii i postaw środowiska, które znajduje się w kręgu ich wpływów.

Kształtowanie się tych „organicznych" niejako form obecności politycznej napotyka naturalnie na liczne trudności i opory. Przede wszystkim, mimo licznych autorytatywnych wypowiedzi na ten temat, sprawa stopnia politycznej samodzielności grup mieniących się katolickimi jest wciąż drażliwa i niejasna. Wiadomo wprawdzie, że „władze kościelne nie pretendują do dyktowania wiernym szczegółowych politycznych rozwiązań", wykluczając jedynie te rozwiązania, które uznane są za sprzeczne z wiarą i moralnością. Wiadomo też jednak, że katolicy winni szukać owych „szczegółowych rozwiązań" nie tylko w posłuszeństwie wobec Kościoła, ale też „pod Jego kierunkiem", i sformułowanie takie dopuszcza naturalnie najrozmaitsze interpretacje. We Włoszech na przykład, katolik, który pragnie wziąć czynny udział w życiu publicznym musi uzyskać na to placet swej władzy kościelnej. W innych krajach europejskich nie tylko nie jest to wymagane, ale podkreśla się z naciskiem swobodę, jaką Kościół pozostawia wiernym w tej dziedzinie. Nie jest też jasna sprawa wspólnych wystąpień katolików z ruchami lewicy. Encyklika papieska z roku 1949 zabrania, jak wiadomo, współpracy z komunistami. We Włoszech jednak nie wolno było np. także popierać socjalistów, gdy tymczasem katolicy angielscy głosują spokojnie na labourzystów, a holenderscy na *Partei Der Arbeit.* Wszystko to nie jest niezrozumiałe w okresie, kiedy rola i stopień samodzielności laikatu wchodzą w etap zbyt nowy, aby narodził się łatwo. Jasne jest jednak, że nieuniknione są wobec tego duże różnice zdań, nie tylko pomiędzy poszczególnymi odłamami katolików świeckich a poszczególnymi odłamami duchowieństwa, ale nieraz nawet pomiędzy biskupami sąsiednich diecezji. Starsze i młodsze pokolenia JOC i innych pokrewnych grup mają za sobą wiele gorzkich doświadczeń. Próby ich jednak nie zostały definitywnie zahamowane i być może one właśnie prowadzą w kierunku nowych i czystszych form chrześcijańskiej obecności politycznej. Ogólna kierunkowa tej obecności wydaje

się już dziś dość wyraźna: czasy, kiedy swoiste „zamówienie społeczne" wobec chrześcijaństwa wymagało od niego — jako od siły najbardziej wówczas kompetentnej czy światłej — sprawowania władzy świeckiej lub udziału w niej, mijają coraz szybciej i mijają na całym świecie. Wypiera je nie tylko — jak się czasem mniema — sam wzrost świadomości i dojrzałości społeczeństw, ale też nieubłagany i nieodwracalny postęp techniczny. Jakikolwiek kształt ustawowy przyjęłaby władza polityczna przyszłości, musi to być władza coraz bardziej zcentralizowana, coraz bardziej specjalistyczna i coraz ściślej uwarunkowana w swych posunięciach koniecznościami technicznymi i ekonomicznymi. Bezpośredni i aktywny udział „czynnika społecznego" (w tym także reprezentacji wyznań religijnych) w samym procesie rządzenia musi więc maleć i będzie malał nieuchronnie. Rolą jednostki, jej rzeczywistą wolnością polityczną — o ile będzie taka wolność — może więc być przede wszystkim opór lub nacisk ideowy. Ów opór lub nacisk musi iść w kierunku odwrotnym niż „naturalne" niejako ciążenie cywilizacji: w kierunku obrony tych praw i potrzeb osoby ludzkiej, które skłonny jest pomijać lub negować „postęp obiektywny" — wierny swym gospodarczym i matematycznym koniecznościom. Jasne jest więc, że jeżeli chrześcijaństwo ma stać się raz jeszcze czynnikiem twórczej równowagi kultury, to jego zadanie mieścić się musi po stronie wręcz odwrotnej, niż jego miniona misja historyczna: nie może ono dopomagać w organizowaniu, w rządzeniu, w „manipulowaniu" jednostką, ale ma jednostki tej bronić przed zagrożeniami superorganizacji, centralizacji i „obiektywizacji" procesów rządzenia. Wszystkie próby stworzenia „organicznych" grup nacisku czy oporu ideowego mają więc dziś o wiele głębsze perspektywy niż się czasem sądzi, oceniając je jedynie pod kątem ich doraźnych sukcesów czy błędów politycznych.

Pewne jest w każdym razie, że owe nowe formy nie wykują się prędko i nie wykują się bez sporów. Stosunkowo najmniej szans mają chyba integryzmy iberyjskie, niewiadomo jednak czy ofensywa niemieckiej chadecji (lub — co nie jest wykluczone — defensywa włoskiej) nie doprowadzą do rozwiązań dość podobnych w praktyce, jeśli nie w teorii. Nie wiadomo też w jakim kierunku może pójść ekspansja polityczna mniejszości katolickich i katolicki parlamentaryzm Belgii czy Austrii, szczególnie w wypadku, gdyby idea „chrześcijańskiej Europy" z NRF jako „przedmurzem" i z USA jako protektorem miała zostać zrealizowana. Jest wprawdzie rzeczą powszechnie znaną, że młodsze pokolenia katolików we wszystkich krajach europejskich patrzą coraz niechętniej na katolicyzm partyjny. Pod ich naciskiem właśnie CDU, francuska MRP, oraz wyłącznie dawniej katolicka belgijska Partia

Chrześcijańsko-Społeczna zniosły formalnie cenzus wyznaniowy. Z drugiej strony jednak brak konkretnych koncepcji obecności politycznej, oraz rozbicie interesujących, ideowych środowisk młodzieży europejskiej na niezliczone grupy i grupki, może przedłużyć, a nawet zaostrzyć „etap form chadeckich" w narodowych, a kto wie czy nie paneuropejskich wersjach. Jest to prawdopodobne szczególnie w wypadku przedłużenia się zimnej wojny, która pod każdym względem, sprzyja nurtom najbardziej wątpliwym moralnie i najbardziej też chyba krótkowzrocznym praktycznie, jakie istnieją we współczesnym katolicyzmie europejskim.

Przeżywanie się starych form obecności politycznej nie jest więc tak widoczne w Europie, jak na przykład w Afryce i Azji. Rozdział Kościoła od państwa, który w swoim czasie wydawał się radykalnym zwrotem w tej dziedzinie, nie uwolnił katolików ani od konieczności politycznych, ani od politycznych namiętności. Pozornie zdyskredytowany argument, że trzeba „panować by służyć" nie stracił też wcale na aktualności, kiedy droga do panowania prowadzić zaczęła przez parlamenty. W chwili obecnej w Europie istnieje wprawdzie wiele prób dopracowania się współczesnych, czystszych moralnie i religijnie form obecności, lecz praktyczne sukcesy odnoszą wciąż nowe odmiany starych integryzmów, a sytuacja międzynarodowa zdaje się sprzyjać dalszemu ich rozwojowi.

Obecność społeczna

Obecność społeczna natomiast, która na młodych kontynentach wykorzystuje jeszcze z powodzeniem dawne modele działalności, w Europie właśnie znajduje się w stadium dość daleko zaawansowanych przemian. Najwidoczniejsze jest to na dwu „klasycznych" już odcinkach akcji społecznej katolików: w szkolnictwie i w filantropii. Państwa świeckie przejmują wszędzie w swe ręce oświatę, służbę zdrowia, zabezpieczenie na starość oraz troskę o zapewnienie znośnych warunków bytu wszystkim obywatelom, łącznie z tymi, którzy są w ten czy inny sposób upośledzeni. Pomoc w zdobyciu wykształcenia i pomoc materialna — dwa potężne ongiś „zamówienia społeczne" pod adresem chrześcijaństwa — przestają więc powoli być aktualne. Zarysowują się natomiast zamówienia nowe. Najważniejsze z nich, jak się wydaje, to potrzeby, które nazwać można „personalistycznymi", potrzeby jakie nasuwa wolny czas, i potrzeby współżycia międzynarodowego.

Bardzo słuszny jest wysuwany na Zachodzie pogląd, że „Caritas" XX wieku to coraz rzadziej kwestia pieniędzy, a coraz częściej kwestia czasu. W wysoko zorganizowanych społeczeń-

stwach współczesnych stosunki międzyludzkie stają się bezosobiste i muszą takimi się stawać: jest to forma z pewnością pozbawiona wdzięku, lecz na ogół sprawna i bezpieczniejsza niż kontakty typu bardziej prywatnego, z natury swej emocjonalne i absorbujące o wiele więcej energii psychicznej. Człowiek, który styka się w życiu codziennym z rosnącą stale liczbą przedstawicieli najrozmaitszych instytucji usługowych i grup zawodowych, z przypadkowymi sąsiadami w barze, autobusie czy kinie, ze współmieszkańcami olbrzymich osiedli, ze współtowarzyszami pracy, rozrywek i zajęć społecznych czyni niewątpliwie słusznie stępiając niejako emocjonalną ostrość tych niezliczonych spotkań i kontaktów. Gdyby angażował się w nie bezpośrednio i osobiście, albo by ich nie wytrzymał, albo uczyniłby je piekłem dla innych i bezpośredniość poprzedniego etapu cywilizacji. Depersonalizacja, znajduje się we wstępnej fazie i gdzie zagęszczające się stosunki międzyludzkie cechuje jeszcze dość burzliwa „świeżość" i bezpośredność poprzedniego etapu cywilizacji. Depersonalizacja, nad którą biada się dziś tak często i tak bezkrytycznie, ma więc w warunkach życia współczesnego swe niewątpliwie dobre strony. Jasne jest jednak, że im bardziej jest ona nieodzowna, tym potrzebniejsza jest też jej przeciwwaga. Przyjaźń ludzka, ciepło bezinteresownego kontaktu, a nawet po prostu życzliwość dość cierpliwa by umieć słuchać — to wartości, które we współczesnym odczuwaniu idą w górę z każdym dniem. Nie trzeba nawet sięgać do ankiet, statystyk czy listów do redakcji, aby się o tym przekonać. Prywatne doświadczenie każdego z nas uczy, jak wysoko oceniona jest cnota — najdosłowniej „cnota" — ludzi, którzy mają dla innych czas. Nie — pieniądze. Nie — wystawne przyjęcia. Nie błyskotliwy dowcip nawet, lecz właśnie — czas, aby przyjąć, w milczeniu choćby, lecz bezinteresownie, cudzą obecność i cudzą troskę.

Tu więc właśnie leży, być może, jedno ze współczesnych „zamówień społecznych" dla katolicyzmu, i wydaje się nawet, że katolicyzm już to zamówienie podjął. Świadczy o tym bardzo wymownie rozkwit jego najrozmaitszych ekip, klubów i grup, które formują się przede wszystkim na zasadzie naturalnych kontaktów sąsiedzkich i towarzyskich i których klimat ma zadziwiającą siłę atrakcyjną.

Każdy, kto zetknął się osobiście z zachodnimi ruchami katolickimi, szczególnie z ruchami młodzieżowymi, ten pamięta przede wszystkim klimat. Jego ciepłą, serdeczną tonację. Pogodną i niewymuszoną prostotę z jaką każdy jest z każdym od razu „na ty" i każdy z każdym od razu rozmawia szczerze i swobodnie. Nienarzucającą się, a przecie czujną wrażliwość środowiska na troski,

reakcje, czy choćby tylko przelotne nastroje przypadkowego nawet przybysza czy gościa. Jest też znamienne, jak wielu i jak rozmaitych „przypadkowych gości" przyciągają grupy tego rodzaju. Ludzie niewierzący, ludzie którzy „z zasady nie cierpią wszelkich organizacji", ludzie niezainteresowani ani trochę sprawami, które stanowią konkretny cel istnienia danej ekipy, plączą się zawsze „tak sobie" i „od niechcenia" w orbicie działania, a raczej, najwyraźniej, w orbicie życzliwego promieniowania najrozmaitszych środowisk katolickich. Środowiska te mają oczywiście swe zadania religijne i społeczne. Organizacje rodzinne, samokształceniowe, studenckie, harcerstwo katolickie czy ruchy pojednania międzynarodowego nie powstają „dla klimatu", lecz dla celów bardzo realnych i bardzo rozmaitych. A jednak zarówno owe tak różne cele, jak tak istotny klimat dadzą się sprowadzić do wspólnego mianownika: nazwać je można odpowiedzią katolicyzmu na współczesne, bardzo realne „zamówienie społeczne", jakim jest potrzeba ludzkich stosunków międzyludzkich. W tradycjach chrześcijaństwa leży to, że jego placówki były zawsze oazami innego, lepszego świata, że — w czysto ziemskiej perspektywie — uzupełniały wartości, jakich nie chciał lub nie mógł dać świat otaczający. W dawnych wiekach były to oazy miłosierdzia. Dziś, być może, mają to być oazy personalizmu. Różnica jest zresztą chyba tylko formalna.

Obecność społeczna katolicyzmu w świecie współczesnym nie ogranicza się naturalnie do ruchów i organizacji wymienionego wyżej typu i jej aspekt personalistyczny nie jest jedynym aspektem, który wydaje się znamienny i nowy. Na podkreślenie zasługuje na przykład rosnąca liczba inicjatyw katolickich w dziedzinie rozrywkowej. Parafialne kluby piłki nożnej, teatry amatorskie, sale kinowe, koncerty, pikniki, lub całkiem świeckie odczyty organizowane przez stowarzyszenia religijne, lekkie magazyny ilustrowane, a nawet lekkie powieści i kryminały ukazujące się pod firmą znakomitych wydawców katolickich, nie mówiąc już o zakonnikach śpiewających z gitarą na dancingach i o opowieściach biblijnych w formie „komiksów", lub w wykonaniu teatrów lalek — wszystko to ma swe wielkie plusy, lecz budzi też wiele wątpliwości i nierzadko powoduje zarzuty zbytniej kompromisowości, czy wręcz komercyjności tego typu „form obecności".

Zastrzeżenia te nie są z pewnością pozbawione uzasadnień. W sytuacji, w której katolicyzm jest „propozycją wśród wielu propozycji" w pluralistycznych i w dodatku niełatwych do zainteresowania społeczeństwach, istnieje niewątpliwie zarówno niebezpieczeństwo zbyt daleko posuniętych kompromisów z gustami

stwach współczesnych stosunki międzyludzkie stają się bezosobiste i muszą takimi się stawać: jest to forma z pewnością pozbawiona wdzięku, lecz na ogół sprawna i bezpieczniejsza niż kontakty typu bardziej prywatnego, z natury swej emocjonalne i absorbujące o wiele więcej energii psychicznej. Człowiek, który styka się w życiu codziennym z rosnącą stale liczbą przedstawicieli najrozmaitszych instytucji usługowych i grup zawodowych, z przypadkowymi sąsiadami w barze, autobusie czy kinie, ze współmieszkańcami olbrzymich osiedli, ze współtowarzyszami pracy, rozrywek i zajęć społecznych czyni niewątpliwie słusznie stępiając niejako emocjonalną ostrość tych niezliczonych spotkań i kontaktów. Gdyby angażował się w nie bezpośrednio i osobiście, albo by ich nie wytrzymał, albo uczyniłby je piekłem dla innych i bezpośredniość poprzedniego etapu cywilizacji. Depersonalizacja, znajduje się we wstępnej fazie i gdzie zagęszczające się stosunki międzyludzkie cechuje jeszcze dość burzliwa „świeżość" i bezpośredność poprzedniego etapu cywilizacji. Depersonalizacja, nad którą biada się dziś tak często i tak bezkrytycznie, ma więc w warunkach życia współczesnego swe niewątpliwie dobre strony. Jasne jest jednak, że im bardziej jest ona nieodzowna, tym potrzebniejsza jest też jej przeciwwaga. Przyjaźń ludzka, ciepło bezinteresownego kontaktu, a nawet po prostu życzliwość dość cierpliwa by umieć słuchać — to wartości, które we współczesnym odczuwaniu idą w górę z każdym dniem. Nie trzeba nawet sięgać do ankiet, statystyk czy listów do redakcji, aby się o tym przekonać. Prywatne doświadczenie każdego z nas uczy, jak wysoko oceniona jest cnota — najdosłowniej „cnota" — ludzi, którzy mają dla innych czas. Nie — pieniądze. Nie — wystawne przyjęcia. Nie błyskotliwy dowcip nawet, lecz właśnie — czas, aby przyjąć, w milczeniu choćby, lecz bezinteresownie, cudzą obecność i cudzą troskę.

Tu więc właśnie leży, być może, jedno ze współczesnych „zamówień społecznych" dla katolicyzmu, i wydaje się nawet, że katolicyzm już to zamówienie podjął. Świadczy o tym bardzo wymownie rozkwit jego najrozmaitszych ekip, klubów i grup, które formują się przede wszystkim na zasadzie naturalnych kontaktów sąsiedzkich i towarzyskich i których klimat ma zadziwiającą siłę atrakcyjną.

Każdy, kto zetknął się osobiście z zachodnimi ruchami katolickimi, szczególnie z ruchami młodzieżowymi, ten pamięta przede wszystkim klimat. Jego ciepłą, serdeczną tonację. Pogodną i niewymuszoną prostotę z jaką każdy jest z każdym od razu „na ty" i każdy z każdym od razu rozmawia szczerze i swobodnie. Nienarzucającą się, a przecie czujną wrażliwość środowiska na troski,

reakcje, czy choćby tylko przelotne nastroje przypadkowego nawet przybysza czy gościa. Jest też znamienne, jak wielu i jak rozmaitych „przypadkowych gości" przyciągają grupy tego rodzaju. Ludzie niewierzący, ludzie którzy „z zasady nie cierpią wszelkich organizacji", ludzie niezainteresowani ani trochę sprawami, które stanowią konkretny cel istnienia danej ekipy, plączą się zawsze „tak sobie" i „od niechcenia" w orbicie działania, a raczej, najwyraźniej, w orbicie życzliwego promieniowania najrozmaitszych środowisk katolickich. Środowiska te mają oczywiście swe zadania religijne i społeczne. Organizacje rodzinne, samokształceniowe, studenckie, harcerstwo katolickie czy ruchy pojednania międzynarodowego nie powstają „dla klimatu", lecz dla celów bardzo realnych i bardzo rozmaitych. A jednak zarówno owe tak różne cele, jak tak istotny klimat dadzą się sprowadzić do wspólnego mianownika: nazwać je można odpowiedzią katolicyzmu na współczesne, bardzo realne „zamówienie społeczne", jakim jest potrzeba ludzkich stosunków międzyludzkich. W tradycjach chrześcijaństwa leży to, że jego placówki były zawsze oazami innego, lepszego świata, że — w czysto ziemskiej perspektywie — uzupełniały wartości, jakich nie chciał lub nie mógł dać świat otaczający. W dawnych wiekach były to oazy miłosierdzia. Dziś, być może, mają to być oazy personalizmu. Różnica jest zresztą chyba tylko formalna.

Obecność społeczna katolicyzmu w świecie współczesnym nie ogranicza się naturalnie do ruchów i organizacji wymienionego wyżej typu i jej aspekt personalistyczny nie jest jedynym aspektem, który wydaje się znamienny i nowy. Na podkreślenie zasługuje na przykład rosnąca liczba inicjatyw katolickich w dziedzinie rozrywkowej. Parafialne kluby piłki nożnej, teatry amatorskie, sale kinowe, koncerty, pikniki, lub całkiem świeckie odczyty organizowane przez stowarzyszenia religijne, lekkie magazyny ilustrowane, a nawet lekkie powieści i kryminały ukazujące się pod firmą znakomitych wydawców katolickich, nie mówiąc już o zakonnikach śpiewających z gitarą na dancingach i o opowieściach biblijnych w formie „komiksów", lub w wykonaniu teatrów lalek — wszystko to ma swe wielkie plusy, lecz budzi też wiele wątpliwości i nierzadko powoduje zarzuty zbytniej kompromisowości, czy wręcz komercyjności tego typu „form obecności".

Zastrzeżenia te nie są z pewnością pozbawione uzasadnień. W sytuacji, w której katolicyzm jest „propozycją wśród wielu propozycji" w pluralistycznych i w dodatku niełatwych do zainteresowania społeczeństwach, istnieje niewątpliwie zarówno niebezpieczeństwo zbyt daleko posuniętych kompromisów z gustami

panującymi, jak zbyt „komercjalnych" ocen tej czy innej formy działania. Niedocenianie rozrywkowych form obecności i potępianie ich na całej linii byłoby jednak z pewnością grubym błędem. Pamiętać trzeba, że punkt ciężkości kultury naszych dni przesuwa się coraz prędzej właśnie ku rozrywce. Rośnie liczba godzin wolnych od pracy zarobkowej. Racjonalizacja zmniejsza ilość energii, a także osobistego zainteresowania, jakie przeciętny pracownik poświęca wykonywanym przez siebie zajęciom. Coraz powszechniejszy dobrobyt wyzwala z troski o zaspokojenie potrzeb elementarnych, kierując uwagę i pragnienia ludzkie ku potrzebom rozrywkowym lub kulturalnym, które jednak są najchętniej zaspokajane właśnie w lekkiej, rozrywkowej formie.

Nie ma więc wątpliwości, że w świecie technicznej cywilizacji rozrywka to poważna rzecz. Rzecz warta podwójnej uwagi. Przede wszystkim jest oczywiste, że może ona równie niemal łatwo kształcić jak ogłupiać. I nikt chyba nie może być bardziej zainteresowany w tym, aby nie ogłupiała, niż ludzie wierzący. Wierzący mianowicie w to, że każdy człowiek jest synem Boga, powołanym do boskości. Rozrywka — a ściślej: sposób spędzania wolnego czasu — jest jednak nie tylko swoistą drogą rozwoju osobowości. Jest ona też niewątpliwie drogą, która powoli staje się główna. Tym bardziej więc nie może być obojętna dla chrześcijaństwa, które i tak zagrożone jest dziś z wielu względów nie tym bynajmniej, że może zostać rozbite w otwartej walce ze światem współczesnym, lecz tym, że może — z całym szacunkiem — być przezeń pozostawione z boku.

Trzecią nową i ważną formą obecności społecznej katolicyzmu jest dziedzina stosunków międzynarodowych. Jest dziś jasne dla każdego, że technika, ekonomia, a na długą metę także polityka muszą zacierać stopniowo granice państw, zbliżać kraje i kontynenty i powodować coraz większe przemieszanie ludności. Aby jednak te nieuniknione procesy przebiegały bez tarć i konfliktów, konieczne jest przygotowanie gruntu w psychice, kulturze i moralnych postawach ludzkich. Już dziś robi się w tym kierunku bardzo dużo, wykorzystując najrozmaitsze ponadnarodowe płaszczyzny styku, jak turystyka i sport, jak zainteresowania zawodowe i intelektualne, jak zagadnienia specyficznie „młodzieżowe" czy kobiece itp. Katolicyzm jednak rozporządza głębszą i starszą więzią: zarówno jego międzynarodowe tradycje kulturalne, jak międzynarodowy wspólny język, jakim jest religia, predestynują go niejako do roli aktywnego wychowawcy człowieka jutra: człowieka o międzynarodowej mentalności i — co ważniejsze — o międzynarodowym poczuciu odpowiedzialności. Nie trzeba chyba podkreślać jak łatwo rola taka może zostać wypaczona i wyko-

rzystana na rzecz wąskich i bynajmniej nie „międzynarodowych" interesów i ambicji. Wiadomo też, że istnieją dziś poważne zakusy w tym kierunku. I tu znów wypada powrócić do porównania ze średniowieczem, by podkreślić, że świat współczesny nie potrzebuje już, jak ongis, „odgórnego" uniwersalizmu, porządkującego i stabilizującego skłócone żywioły prymitywnych barbarzyńców. Przeciwnie, chodzi raczej o nadanie żywych form i konkretnych treści braterstwu szarych ludzi, które już w zalążkach istnieje i istnieje nieraz wbrew „odgórnym" potęgom. One bowiem właśnie, bardziej niż ludy im poddane, są rozdarte i skłócone, one bywają barbarzyńskie i nie w ich służbie, a w każdym razie nie w służbie bezwarunkowej, leży tradycyjna chrześcijańska misja ładu na ziemi. Często jeszcze podkreślane analogie pomiędzy rolą katolicyzmu współczesnego w Europie zachodniej, a chrześcijańskim średniowieczem, muszą więc budzić wątpliwości. W najlepszym razie są metaforą bardzo powierzchowną, w gorszym — wręcz niebezpieczną. Istnieją, jak wiadomo, wspomnienia minionej chwały, które — przez wieki całe — popychają pewne narody ku najtragiczniejszym klęskom. Marzenie o „odgórnym" uniwersalizmie średniowiecza w Europie XX wieku może na długą metę stać się klęską katolicyzmu. Jeżeli jednak zdoła on znaleźć odwrotną formułę uniwersalizmu, jeśli potrafi stać się ludzką więzią rządzonych różnych krajów, a nie narzędziem rządzących, jego obecność międzynarodowa stać się może wspaniałą szansą apostolską chrześcijaństwa, a zarazem wkładem w kulturę ludzkości, który byłby rzeczywiście wkładem na miarę twórczej roli średniowiecznej, a nie jej fałszywą i tragiczną imitacją.

Trudno jednak nie dostrzegać trudności misji tego typu. Są i muszą być dwa plany myślenia i dwa plany obecności chrześcijaństwa w świecie: w planie bliskim i decydującym nie o jego istotnych treściach, lecz o warunkach działania na dziś, pokusa „odgórnego" uniwersalizmu ma za sobą wiele racji i byłoby naiwnością racji tych nie widzieć. Nie jest więc wykluczone, że „międzynarodowa obecność" katolicyzmu będzie miała przez długi czas podwójne oblicze i że jej głęboka sprzeczność wewnętrzna będzie budzić wiele wątpliwości, a nawet zgorszenia. Zgorszenie jednak jest ze swej natury bezpłodne. Nie ci ludzie służą sprawie katolicyzmu i europejskiej kultury, którzy gorszą się dwoma planami chrześcijańskiej obecności, lecz ci raczej, którzy rozumiejąc dlaczego są dwa, widzą, który ma przed sobą przyszłość i decydują się nań postawić.

Obecność w kulturze

Współczesne formy społecznej obecności chrześcijaństwa przesuwają się więc w Europie od usług materialnych ku zadaniom typu ściślej kulturalnego. Nie znaczy to oczywiście, by klasyczne instytucje dobroczynne były dziś w zaniku. Przeciwnie — przeżywają one nie notowany od dawna rozkwit ilościowy i organizacyjny. Coraz częściej jednak akcje tego typu nastawione są na kraje zamorskie, a w metodach pracy uwzględnia się coraz szerzej moment osobistych kontaktów międzyludzkich. W tym więc sensie także na tradycyjnym i zasłużonym odcinku filantropii widoczna jest ewolucja w kierunkach określonych wyżej jako personalistyczne i międzynarodowe. Jeżeli chodzi o szkolnictwo, które w wielu krajach europejskich jest wciąż imponujące, to — jak widzieliśmy — wchodzi ono w stadium przewartościowania swych metod i celów. Wobec ujednolicenia programów nauczania i ich coraz ściślej technicznego charakteru, istotą szkolnictwa katolickiego staje się w coraz większym stopniu jego atmosfera i postawy intelektualne jakie kształtuje. Wymaga to wielu poważnych i zasadniczych przemyśleń i — w ostatecznym rezultacie — przesuwa akcent, również i w tej dziedzinie, z pomocy materialnej w zdobywaniu określonego zasobu wiadomości na pomoc w zdobywaniu określonego typu kultury.

Obecność kulturalna katolicyzmu w Europie współczesnej nie ogranicza się jednak naturalnie do wymienionych tu przesunięć w formach jego społecznej działalności. Wiek dwudziesty przyniósł ogromny rozkwit intelektualny katolicyzmu i to nie tylko w filozofii, teologii czy biblistyce, ale też w dziedzinach uważanych dawniej za świeckie, a nawet traktowanych z dużą dozą niezawsze życzliwej rezerwy. Najbardziej radykalny jest chyba zwrot w podejściu do nauk ścisłych, które budzą dziś żywe i poważne zainteresowanie najwybitniejszych teologów katolickich. „Rozdział porządku" naturalnego i nadprzyrodzonego jest chyba coraz rzadziej pojmowany jako barykada nieufności lub w najlepszym razie wzajemnego *désinteressement* i coraz częstsze są rekonesanse katolickich myślicieli na terenach nauk przyrodniczych. Myśl katolicka XX wieku, której cechą najbardziej charakterystyczną jest bez wątpienia chłonny i szeroki uniwersalizm, atakuje dziś zresztą wszystkie chyba dziedziny wiedzy i twórczości ludzkiej. W większości krajów zachodnich istnieją katolickie instytuty socjologii, ekonomii, nauk politycznych i sztuki, czynne są ośrodki i kluby filmowe i telewizyjne, prowadzone są poważne badania nad problematyką rodziny, nad wychowawczą rolą sportu, nad światową sytuacją żywnościową, nad oddziaływaniem środków masowej in-

formacji itp. Prace w zakresie wiedzy ściśle religijnej prowadzone są w oparciu o dyscypliny „świeckie" jak archeologia, historia, krytyka tekstów, a nawet geologia czy literaturoznawstwo porównawcze. Literaturę i sztukę katolicką ostatnich dziesięcioleci cechuje ta sama otwartość na świat, która jest istotą całego intelektualnego renesansu chrześcijańskiego naszych dni. Nie jest to już twórczość „specjalna", dostępna i strawna tylko dla wtajemniczonych. Coraz częściej, a w swoich największych osiągnięciach zawsze, jest to literatura i sztuka po prostu: artystyczna wizja dramatu człowieczej doli, w której pytanie lub przeżycie religijne jest doświadczeniem zbyt elementarnym, aby mogło nie być frapujące dla każdego odbiorcy, jeśli jego wrażliwość humanistyczna nie została stępiona bez reszty. Formy obecności katolicyzmu w europejskim świecie intelektualnym są więc — jak widzimy — dość wyraźnie ukształtowane: można określić je najogólniej jako szukanie twórczego przymierza z całą myślą współczesną, która po okresie gwałtownego starcia z chrześcijaństwem w XIX wieku rozwijała się przez wiele dziesiątków lat obok niego, przy czym stopniowo malała liczba konfliktów, ale zanikały też punkty styku. Intelektualny uniwersalizm katolicyzmu naszych dni ma więc znów — mimo pozornych analogii — charakter diametralnie różny od uniwersalizmu średniowiecza. Rola kulturalna średniowiecznego chrześcijaństwa polegała bowiem na tym, że coraz nowe dziedziny nauk i myśli ludzkiej znajdowały sobie miejsce wewnątrz niego. Dziś jest odwrotnie: to katolicyzm właśnie odnaleźć musi swe miejsce w świeckiej myśli i nauce, które z marginesu kultury przekształciły się w jej treść główną i panującą.

Powtarzające się w tych refleksjach rozróżnienia między średniowieczną rolą chrześcijaństwa w kulturze, a jego obecnymi perspektywami nie są akademicką igraszką słów. Mają one realne konsekwencje praktyczne, zarówno w postawie, jak w typie działalności katolików. Bardzo wyraźnie rysują się tu dwa nurty myślenia. Nurt pierwszy, którego przedstawicieli nazwał ktoś — zbyt może złośliwie — „głosicielami złej nowiny", wywodzi się dość wyraźnie z marzenia o średniowieczu, marzenia równie mało realistycznego w kulturze, jak w polityce czy w koncepcji roli międzynarodowej katolicyzmu. Zła nowina głosi mianowicie, że cała współczesna kultura jest zła i to od podstaw. Jest zła dlatego, że wyłamała się z „organicznego" i jedynie „naturalnego" modelu, którego zręby kształtowało średniowiecze. Nowe klasy średnie społeczeństw przemysłowych są więc w tej perspektywie „bezkształtnym tłumem", bo „kształt" i ludzkie oblicze miały tylko „naturalne" wspólnoty wiejskie czy cechy rzemieślnicze. Formujące się powoli normy towarzyskie i obyczajowe są „pustym

rytuałem", który służyć ma jako namiastka porzuconej liturgii nadającej dawniej rytm i kształt życiu ludzi. „Mentalność techniczna" — empiryczna, wstrzemięźliwa w uogólnieniach, niechętna abstrakcyjnej spekulacji i świadoma rozlicznych uwarunkowań czynów ludzkich, które też niełatwo potępia — jest bezmała odejściem od myślenia w ogóle. Oskarża się ją o irracjonalizm, o bezbrzeżną ignorancję, o unicestwienie osobowości... Czasem odnosi się wrażenie, że jeszcze krok, może pół kroku, a okaże się, że człowiek współczesny nie ma właściwie duszy nieśmiertelnej.

Sposób widzenia i oceny kultury, który został tu naturalnie przedstawiony w świadomie wyjaskrawionych barwach, prowadzić może teoretycznie do jednej tylko recepty. Trzeba kulturę tę wtłoczyć z powrotem — i to od samych podstaw — w model, który rozsadziła, dopuszczając ewentualnie pewne poprawki na rzecz współczesnych konieczności. W praktyce jednak nie jest to już możliwe: technika, ekonomia, polityka, cała cywilizacja zmierzają w kierunku wręcz odwrotnym. Stąd więc właśnie — z goryczy bezradności — pochodzi protekcjonalna i w swej istocie głęboko niechrześcijańska nutka drwiny, zniechęcenia, czy nawet — powiedzmy to otwarcie — pogardy, która pobrzmiewa tak często i tak natarczywie w publicystyce bardzo nieraz światłych myślicieli katolickich. Nutkę tę trudno czasem nawet wyłuskać i wskazać palcem — tak podskórny i cienki jest jej nurt. A przecie ona właśnie odpycha i nuży bardziej może niż trudne moralnie czy intelektualnie propozycje katolicyzmu. Właśnie ją mają niewątpliwie na myśli ci ludzie, którzy odkładając pisma katolickie nie mówią „ja w to nie wierzę", ale mówią: „to nie dla mnie". I kto wie, czy takich ludzi nie jest coraz więcej.

Przeciwieństwo „głosicieli złej nowiny", równie skrajne i równie chyba niebezpieczne, stanowią zwolennicy bezkrytycznej adaptacji do współczesności. W Europie stanowisko to ma niewielu zdeklarowanych obrońców. Znajduje ono jednak nierzadko wyraz w praktyce, szczególnie może w formach propagandy. Adaptacja tego typu jest zwykle tyleż powierzchowna co niewybredna. Polega na przykład na akcentowaniu znaku równania między kulturą materialną, a katolicyzmem środkami takimi, jak ostentacyjnie „nowoczesne" instalacje i urządzenia w kościołach czy gmachach instytucji religijnych, jak zmotoryzowane procesje i pielgrzymki, jak szeroko rozreklamowany udział słynnych sportowców czy gwiazd filmowych w katolickich programach radiowych i telewizyjnych. Inną formą ukłonu w stronę „współczesnej mentalności" są daleko nieraz idące ułatwienia w sposobie ukazywania religii. Zapewnia więc ona na przykład równowagę psychiczną (statystyki wykazują, że w rodzinach katolickich jest mniej neura-

steników). Nie stawia nadmiernych wymagań intelektualnych (u NAS — w przeciwieństwie do protestantów — wszystko jest jasne i ustalone). Daje poczucie przynależności społecznej i towarzyskiej (w parafii naszej znajdziesz życzliwe środowisko i miłe rozrywki dla ciebie i twoich dzieci).

Wszystkie te środki porozumienia ze współczesnością nie są oczywiście same w sobie niczym złym. Niepokojące jest dopiero akcentowanie nowoczesności i praktyczności katolicyzmu jako głównego argumentu na jego rzecz. Po pierwsze bowiem, nie jest to z pewnością argument główny. Po drugie zaś, już sam fakt jego użycia zawiera bezkrytyczną afirmację tego właśnie, co stanowi niewątpliwie najsłabszą stronę kultury współczesnej: afirmację powierzchownego kulturalnego konformizmu. Katolicyzm, w tym ujęciu, jest „dobry", bo jest „taki sam", jak inne instytucje. Ma TEŻ zradiofonizowane lokale. Ma TEŻ kluby rozrywkowe. Jest TEŻ rodzajem poradni zdrowia psychicznego. Jest TEŻ rzeczą przyjemną i łatwą, jak wszystkie rzeczy oferowane ze wszystkich stron w pluralistycznych społeczeństwach dobrobytu.

Rola, jaką ma do odegrania chrześcijaństwo w świecie kultury masowej, nie polega z pewnością na negacji współczesności w imię form, które nie mogą wrócić. Nie może też jednak iść po linii akceptowania właśnie tego, co jest w tej współczesności najbardziej niepokojące: po linii schlebiania postawom konformistycznym. Prawdziwie twórczy wkład katolicyzmu w kulturę, podobnie jak jego wspomniany już wkład społeczny czy polityczny, jest zawsze odpowiedzią na jakiś brak, jest oporem przeciw niedostatkom jakiejś rzeczywistości. We wczesnych wiekach chrześcijańskiej Europy, które były epoką scalania ludów i krajów bardzo różnych i bardzo prymitywnych, trzeba było uczyć brać kulturę wspólną. Dziś trzeba uczyć — wybierać. I być może właśnie ta umiejętność jest przyszłością Europy: jeśli nie będzie ona Grecją nowego świata, może być tylko jednym z jego małych półwyspów. W czasach, kiedy różnice kulturalne były niezwykle strome, a poziom przeważający niezwykle niski — konformizm niewątpliwie dźwigał wzwyż. Dzisiaj staje się zwolna kamieniem u szyi społeczeństw przodujących. Nawet więc samo techniczne spóźnienie Europy w stosunku do Stanów Zjednoczonych zdaje się wskazywać na główną szansę jej pozycji: może jeszcze uniknąć kamienia.

Jeśli chrześcijaństwo ma znów być oazą promieniującą wartościami, których brak otaczającemu światu, wartości te muszą więc i w tym wypadku być dokładnie odwrotne niż były. Kultury, która dziś narasta, nie trzeba ujednolicać, równać, scalać. Przeciwnie, trzeba wzbogacać ją o nonkonformizm, śmiałość myśli, samodzielność wyborów. Czy katolicyzm jest zdolny do podjęcia

tej „anarchicznej" roli w kulturze? Niewątpliwie może się ona wydać sprzeczna z jego tradycjami, jeśli — jak to jest w zwyczaju — za „tradycję" przyjmiemy średniowiecze i to średniowiecze w wersji „popularnej", żenująco zazwyczaj nieścisłej i powierzchownej. Każdy kto przelotnie bodaj zetknął się z autentycznym życiem intelektualnym chrześcijańskiej Europy, życiem jej elit rzecz prosta, gdyż one jedynie były w średniowieczu aktywne i twórcze kulturalnie, musi być uderzony różnorodnością, bogactwem i śmiałością propozycji jakie wówczas wysuwano i jakie — wówczas — mieściły się w chrześcijaństwie. Usztywnienia stanowisk i sposobów myślenia, o których mawia się dziś niefrasobliwie, że są „średniowieczne", nastąpiły w rzeczywistości właśnie po średniowieczu: nie były skutkiem panowania Kościoła, lecz objawami jego defensywy. Każde kolejne zagrożenie, poczynając od Reformacji, a kończąc na komunizmie powodowało nowe „zwieranie szeregów", coraz ciaśniejszych, i nowe „klauzule obronne". Dzisiejszy klimat katolicyzmu, tak daleki w potocznym odczuwaniu od kulturalnego i intelektualnego nonkonformizmu, jest w istocie raczej klimatem jego nawarstwień historycznych niż jego pierwotnych źródeł. Już na tle rzeczywistego, a nie fikcyjnego średniowiecza, propozycja „anarchicznej" roli chrześcijaństwa w kulturze współczesnej nie jest ani tak absurdalna, ani tak śmiała, jak może wydawać się dziś i na pierwszy rzut oka. Gdy cofniemy się jeszcze dalej wstecz, staje się logiczniejsza niż każda inna: czyż styl życia, myślenia i wyborów pierwszych chrześcijan nie był nonkonformizmem, czyż nie był nawet pewnego rodzaju anarchią na tle ówczesnych obyczajów i panujących nawyków?

Dwa plany

Szukanie nowych form obecności w świecie współczesnym jest dziś najciekawszym, a zapewne też jednym z najistotniejszych procesów, jakie przechodzi katolicyzm europejski. Odbywa się ono jednak dwuplanowo: pierwszy plan, doraźny i taktyczny, to ten, który zapewnić ma katolicyzmowi praktyczne warunki działania teraz i dziś. Działa się jednak po to, aby coś zdziałać. W wypadku katolicyzmu po to, aby przekazać i ugruntować pewne treści religijne, które jednak w każdej epoce muszą mieć swój kształt kulturalny. Drugi plan obecności chrześcijaństwa, plan niejako „długometrażowy" nastawiony więc jest na treść działania, a nie na jego zewnętrzne ułatwienie i sukcesy. Niestety, między dwoma planami zachodzi szereg sprzeczności.

Sytuacja obecna, która przez sam układ swych konieczności stawia katolicyzm zachodni po stronie liberalnego materializmu praktycznego, gdyż on jedynie przeciwstawia się materializmowi marksistowskiemu, nosi w sobie niewątpliwie ziarno tragicznego

absurdu. Innym skutkiem „obrony", który — wolno przypuszczać — jest raczej nieunikniony niż upragniony, jest coraz szybszy ostatnio wzrost wpływów katolicyzmu Stanów Zjednoczonych. Szereg faktów historii ostatnich dziesięcioleci wskazuje na to, że Kościół obawiał się, i miał podstawy by się obawiać, niektórych cech i ambicji dynamicznej, lecz bardzo jeszcze młodej wspólnoty amerykańskiej i że próbował uniknąć sytuacji, w której jej pozycja wyprzedziłaby jej dojrzałość.

Również w dziedzinie społecznej i kulturalnej potrzeby „pierwszoplanowe" kształtują formy obecności chrześcijaństwa nie zawsze najszczęśliwiej. Próby przyciągnięcia człowieka współczesnego idą często po linii najmniejszego oporu, „stawiając" na jego cechy i ambicje, które są nie tylko wątpliwe moralnie i kulturalnie, ale też na długą metę groźne dla samego katolicyzmu. Bezkrytyczny podziw dla kultury materialnej i czynienie z niej ostatecznego kryterium wartości, wąski utylitaryzm ocen i wyborów, konformizm obyczajowy, a nawet swoisty snobizm „europeizmu" — to z pewnością struny, które dają odzew szybki, głośny i masowy. W obecnym stanie kryzysu religijności trudno też dziwić się, że te struny nieraz się potrąca. Nie wolno nie widzieć jednak, że są one fałszywe. Przede wszystkim fałszywe psychologicznie. Człowiek współczesny jest krytyczny i wymagający. Rzadko zapewne bywa zdolny podjąć w pełni maksymalistyczne żądania chrześcijaństwa (kiedyż zresztą podejmowano je w pełni i masowo?), lecz żądania tego typu szanuje. Jeżeli jednak zaczyna mu się ukazywać katolicyzm w wersji „ulgowej", jako jedną jeszcze i „nie gorszą" niż inne instytucję usługową, nastawioną głównie na TEN świat, zaczyna konsekwentnie stawiać mu te same wymagania co owym innym, nie lepszym usługom. Duch demokratyczny naszych dni, który dawno przestał być dyskusyjnym postulatem, a stał się po prostu typem mentalności, godzi się z trudem z pojęciem hierarchii i autorytetu: wydaje się, że nie bardzo już je „chwyta", nawet w dziedzinie życia religijnego. Trudno więc oczekiwać, aby dawne nawyki miały działać silnie i długo w stosunku do Kościoła pojmowanego jako instytucja usługowa i rozumianego przede wszystkim w kategoriach TEGO świata. Żądania świeckie wobec katolicyzmu tego typu — bez względu na to czy „usługi" jego są kulturalne czy też polityczne — muszą więc rosnąć i będą rosły w miarę jak będzie się on angażował w konkurencje i rozgrywki świeckich instytucji, potęg politycznych i grup nacisku. Trudno przewidzieć, jak daleko mogą pójść takie żądania. Pewne jest, że mogą mieć konsekwencje nieobliczalne.

Jeżeli chodzi o katolicyzm europejski i o jego twórczą rolę w perspektywie światowej, to stawianie znaku równania między

kulturą materialną naszych dni, a chrześcijaństwem wydaje się szczególnie nierozważne także z innego względu: jeśli ten typ atrakcyjności i ten typ argumentacji miałby rzeczywiście odegrać, choćby przejściowo, pozytywną dla Kościoła rolę, to nie Europie z pewnością przypadnie ona w udziale. Zarówno względy techniczne, jak polityczne stawiają już dziś sprawność, „środki bogate" i potęgę organizacyjną jej katolicyzmu na drugim miejscu po katolicyzmie USA. „Misja specjalna" starego kontynentu w światowej wspólnocie katolickiej nie leży więc z pewnością na linii jego technicznych, taktycznych i materialnych sukcesów.

Formy obecności katolicyzmu w świecie, jakie kształtują doraźne potrzeby, nie są jednak jedyne, jakie zna Europa współczesna. Poszukiwania nastawione na drugi, daleki plan wydają również owoce. W polityce będą to próby tych ruchów czy grup, które widzą rolę chrześcijaństwa nie tyle we wpływaniu na zarządzenia idące od władz, co w kształtowaniu oporu i nacisku ideowego idącego od społeczeństwa czy od jego poszczególnych środowisk. W dziedzinie społecznej zarysowuje się dosyć jasno rola, którą nazwaliśmy „personalistyczną" i która nie polega na wyścigu gigantów organizacyjnych w superorganizującym się świecie, lecz na budowie i kultywowaniu bezpośrednich i bezinteresownych kontaktów ludzkich. W kulturze nurt przyszłości to nie ten, który pomaga „brać jednostkę w ryzy" bądź politycznej frazeologii paneuropejskiej, bądź obyczajowego konformizmu, lecz ten, który przed ryzami broni. Nie ten, który oszczędza niebezpieczeństwa wyborów, lecz ten który do wyborów wychowuje. Nie ten wreszcie, który próbuje przyporządkować chrześcijaństwu świat nauki i techniki przez efektowne, lecz nieistotne gesty formalne, jak zmotoryzowane procesje, ustanawianie patronów nowych gałęzi ludzkiej działalności, czy dekorowanie uczonych katolickich, lecz ten, który uczciwie, z całym poczuciem ryzyka, z całą świadomością możliwej klęski osobistej, szuka głębokich punktów styku, szuka wizji Jedynego Boga na horyzontach tego, co człowiek wie dziś o Jego świecie, a nie tego, co wiedział wczoraj. Zapewne: poszukiwania „drugiego" planu, który w istocie jest planem pierwszym, a będzie decydującym, są przyćmione, szczególnie w oczach zewnętrznych obserwatorów, przez pierwszy, taktyczny plan. Więcej jeszcze: formy obecności, które nazywaliśmy tu parokrotnie przypuszczalnymi „formami przyszłości" bywają zniekształcane czy niezrozumiane przez samych katolików. Nic dziwnego zresztą: idą przecież przeciw sukcesom natychmiastowym, ilościowym, widocznym. Bywają więc — nie wahajmy się przyznać — kłopotliwe a nawet wręcz szkodliwe czy niebezpieczne dla tej czy innej bieżącej rozgrywki. A przecież SĄ. Są uparte, nieustępliwe, obecne

w tej czy innej formie w każdym kraju, w każdym żywszym środowisku, w myśli każdego niemal wybitniejszego publicysty średnich i młodych pokoleń. Są — i jakkolwiek by się je oceniało, jako przyszłość i szansę europejskiego katolicyzmu, jako jego „niebezpieczne" fermenty, czy jako objawy schyłku, nie sposób nie brać ich pod uwagę w ocenie perspektyw starej ojczyzny chrześcijaństwa.

Perspektywy te są — jak widzimy — nie tylko niezmiernie złożone, ale też pełne wewnętrznych napięć i konfliktów. Trudno więc oczywiście ryzykować prognozy co do ich dalszej ewolucji. Jedno uogólnienie jednak wydaje się bezsporne: zwycięstwo lub przynajmniej dojście do głosu na większą skalę nurtów czystszych, ambitniejszych i twórczych, które zdają się dziś przedstawiać główną szansę katolicyzmu europejskiego, zależy przede wszystkim od osobistego, bezkompromisowego zaangażowania katolików, tak duchownych jak świeckich. Zależy więc, mówiąc najprościej, od szczerości i żarliwości postaw religijnych. Tymczasem Kościół „chrześcijańskiej Europy" stoi dziś nie tylko w obliczu ateizmu marksistowskiego, czy ateizmu egzystencjalistów, oraz rosnących szybko indyferentnych stref ziemi niczyjej, ale także wobec mniej widocznych, lecz nie mniej istotnych kłopotów we własnych szeregach. Bo nie podobna pomijać faktu, że istnieją dziś duże środowiska, które nazwać można peryferiami katolicyzmu, tak kruche i tak wątłe są już nici, które je jeszcze wiążą z Kościołem, może poprzez pasterkę, może poprzez dorywcze „wstępowanie na mszę niedzielną" (jak nie ma ścisku i jak nie ma nic WAŻNIEJSZEGO do roboty). I że istnieją także, obok „peryferii indyferentnych", peryferie „zbuntowane" i to najrozmaitszego rodzaju: katolicy, którzy — w cichości ducha — wierzą jeszcze w dużą część „tego wszystkiego", ale w niektóre rzeczy już nie i którzy nie bardzo sobie zdają sprawę z wagi swych wątpliwości czy zaprzeczeń. I katolicy, którzy zdają sobie sprawę doskonale: ci, którzy jeszcze zamęczają swych spowiedników i ci, którzy zamęczają już tylko — siebie. I jeszcze myśliciele, którzy nie ogłaszają wszystkich swych prac, działacze spędzający życie na zjazdach i trybunach, a samotni w swych myślach, bezkompromisowi maksymaliści w wiecznym sporze z koniecznościami i małostkami rzeczywistości i „emigranci wewnętrzni", którzy BYLI maksymalistami... Od tego, jaką odpowiedź zdoła dać katolicyzm wszystkim tym ludziom — ich pragnieniom, ich pytaniom, ich rezygnacjom, zależy oczywiście w pierwszym rzędzie jego jutrzejsze oblicze. Dlatego też ateizm i indyferentyzm niewierzących, a także indyferentyzm i „nieortodoksja" katolików, to perspektywy nad którymi trzeba zatrzymać się dłużej.

Anna Morawska

JAN NIZWANDOWSKI

BÓG I ZŁO

NA MARGINESIE *O NATURZE DOBRA* ŚW. AUGUSTYNA

Wszelka próba zbliżenia się do problematyki Boga i zła nie może nie być podejrzana o zuchwalstwo. Bóg: temat, który pojawił się chyba równocześnie z pierwszym rozbłyskiem świadomości tej dziwnej istoty, nazywającej siebie *sapiens* — jakby nie dość jej było *homo*. Temat stawiany ciągle na nowo, ciągle od początku, ale którego zgłębianie, przy niewątpliwym postępie poświęconych mu dociekań, w ostatecznym rezultacie potwierdza nieustannie oddalanie się samego przedmiotu badań.

I zło: temat nękający i domagający się rozwiązania bodaj od chwili pierwszego uświadomienia sobie bólu, od chwili pierwszej ludzkiej refleksji nad śmiercią.

Każdy z tych tematów z osobna tchnie tajemnicą. Nie jest to pusty frazes. Wiele spraw, niewytłumaczalnych zrazu, otrząsnęło się z powłoki tajemniczości po mniej lub bardziej długotrwałych wysiłkach badaczy. Wiele innych, zamkniętych po dziś dzień dla naszych oczu, czeka tylko na znalezienie klucza, o którym wiemy, że jeśli nie uda się go znaleźć, to uda się go zrobić. Bóg i zło przetrzymały wszystkie dotychczasowe próby rozszyfrowania, choćby częściowego, ich tajemniczości. Bóg i zło: stanowiąc oddzielne problemy „dla siebie", razem stanowią problem w jeszcze wyższym stopniu: jak pogodzić istnienie Boga z istnieniem zła — i istnienie zła z istnieniem Boga?

A jednak tak właśnie postawiony problem chcemy wziąć pod uwagę w naszych rozważaniach. Nie jest to oczywiście ułatwienie sprawy. Przyjmując podstawową tezę teistyczną, przyjmujemy jej wszystkie konsekwencje: Bóg jest Bytem najdoskonalszym, najwyższym Dobrem, Miłością, Wszechmocą. Godzimy się także na to, że jest Tajemnicą. Również w odniesieniu do naszego tematu przewidujemy z góry, że nie będziemy w stanie rozszyfrować wszystkich jego zagadek — co jednak nie znaczy, byśmy zrezygnować mieli z dążenia do przezwyciężenia tajemniczości, gdzie się

tylko da. Może uda się chociaż wskazać, gdzie zaczyna się istotny sens tajemnicy? Precyzujemy raz jeszcze sam problem: jeśli istnieje Bóg, jak jest możliwe zło?

Mimo całej zuchwałości, nie decydujemy się iść bez przewodnika. I zwracamy się od razu do najwybitniejszego: do „doktora problemu zła", „le Docteur du problème du mal", jak go nazwał ks. Journet — świętego Augustyna. By zaś nie zgubić się w bogactwie jego dociekań na ten temat, ograniczymy się do wątków przedstawionych w jednym tylko, niewielkim piśmie — *O naturze dobra* [1]. Teksty stąd zaczerpnięte, które znajdą się w toku artykułu, potrafią na pewno usprawiedliwić wybór w oczach czytelnika. A także zachęcić do refleksji, którą oby udało się snuć równolegle, jeśli nie niezależnie względem komentarza, czy raczej „zapisków na marginesie", do których rozwinięcia tekst Augustyna zasadniczo się przyczynił.

Tradycyjny, „katechizmowy" schemat tłumaczący zło w świecie przedstawia się mniej więcej tak: grzech, a z nim — jako jego konsekwencje — wszystkie nieszczęścia, trudy, cierpienia, dotknął ród ludzki w chwili upadku pierwszych rodziców. Zgrzeszyli oni przeciw woli bożej, choć mogli byli nie zgrzeszyć. Ale w ich winie uczestniczy także szatan: on to namówił Ewę do zerwania zakazanego owocu, on roztoczył przed nią i przed Adamem złudne perspektywy wielkości i „boskości" — w oderwaniu od Boga. Przewrotność szatana z kolei zrodziła się w buncie Lucyfera, który wypowiadając posłuszeństwo Bogu przedłożył afirmację siebie nad afirmację Boga, łamiąc tym samym przez fałsz „metafizyczny" porządek rzeczy. I on mógł pozostać przy Bogu równie dobrze, a właściwie w o wiele wyższym stopniu, niż nie pozostać. Mógł. To słowo tłumaczy — w pewnym porządku — wszystko: „możesz" jest wielokierunkowe i w tej wielokierunkowości zostało dane, jako największy skarb, zarówno aniołowi jak i człowiekowi. Bez tak pojętego „możesz" nie byłoby wolności, a bez wolności nie byłoby podstawowej doskonałości stworzenia. Ale równocześnie w tym miejscu kryje się pierwszy stopień tajemnicy. Jeśli ktoś może wybrać to albo tamto, to owo „to" i owo „tamto" musi już istnieć, przynajmniej jako możliwość. W wypadku wyboru anioła jednym „to" był Bóg. Drugie „to" musiało być, chociażby w jakimś aspek-

---

[1] *O naturze dobra (De natura boni)*, należące do pism skierowanych przeciw manichejczykom, powstało w roku 399 lub 405. Polemika z manicheizmem, zawarta głównie w drugiej części pisma, poprzedzona jest pozytywnym wykładem augustyńskiej koncepcji dobra i zła. Teksty przytaczam według tłumaczenia Marii Maykowskiej, opublikowanego w: Św. Augustyn, *Pisma filozoficzne*, t. IV, *Dialogi i pisma filozoficzne*, Warszawa 1959, Pax. *O naturze dobra* zaopatrzone jest w tym wydaniu cennym wstępem pióra ks. Wacława Eborowicza.

cie, radykalnie różne od Boga, skoro afirmacja tego „drugiego" oznaczała całkowite odwrócenie się od Niego. Możliwości tłumaczenia, jakie się tu nasuwają, są dwie: albo było to coś, co nie było ani Bogiem ani Lucyferem, albo było to coś w Lucyferze, czy wręcz był tym sam Lucyfer. Jeśli Lucyfer — to tym czymś „drugim" było *ipso facto* stworzenie, względnie coś w stworzeniu. Jeśli coś, co nie było ani Bogiem ani Lucyferem, to mógł to być także radykalny „niebyt", nicość, ku której stworzenie jakoś się zwróciło — jeśli oczywiście w samym sformułowaniu „bycie niebytu" nie zawiera się sprzeczność.

W jednym i drugim wypadku stworzenie nie jest całkowicie „wypełnione", „zdeterminowane" Bogiem. „Możesz" stanowi potencjalną groźbę wybrania czegoś innego niż Bóg. A więc już tu, już w aniołach, zawierała się jakaś niedoskonałość, jakiś brak w stosunku zarówno do Bytu-Boga, jak i do bytu-stworzenia uczestniczącego w Bogu. Jakiś nie-Byt i nie-byt zarazem.

Problemy, które teraz zaczynają się rodzić, nie dotyczą już jednak aniołów, lecz stworzenia w ogóle. Jeśli zaczęliśmy od rozważenia sprawy tak oderwanej, to dlatego, by tym jaskrawiej ukazać ten drugi, „nie boski" element stworzenia, jaki da się wykryć nawet w stworzeniu najdoskonalszym. Bo mówiąc ogólniej i bardziej zasadniczo, problem dotyczy samej struktury rzeczywistości w jej najgłębszym, metafizycznym aspekcie. Dopowiedzmy zresztą, uprzedzając dalszy ciąg wywodów, że i sam problem zła jest nie tylko, a nawet nie tyle problemem moralnym, społecznym czy biologicznym, lecz jest przede wszystkim problemem metafizycznym.

Toteż wydaje się, że do jego analizy przystąpić trzeba dysponując możliwie najszerszą perspektywą. Trzeba przyjrzeć się całości rzeczywistości, takiej, jaka jest w teistycznym obrazie świata. Wtedy ukaże się także miejsce i możliwość zła.

*

Na samym początku dziełka *O naturze dobra* czytamy:

> *Najwyższym dobrem, dobrem, od którego nie ma większego dobra, jest Bóg. Dlatego jest to dobro niezmienne, prawdziwie wieczne i prawdziwie nieśmiertelne. Wszystkie inne dobra pochodzą wprawdzie tylko od Niego, ale nie są z Niego. To bowiem, co jest z Niego, jest tym, czym On sam, to zaś, co pochodzi od Niego, nie jest tym czym On. I z tego to względu, jeżeli On*

jeden tylko jest niezmienny, zmienne jest wszystko, co stworzył, ponieważ stworzył to z niczego[2]. (Św. Augustyn, *O naturze dobra*, 1, s. 169)

Tekst ten stawia w pewnym sensie „kropkę nad i", gdy chodzi o nasz punkt wyjścia. Struktura rzeczywistości stworzonej dotknięta jest niedoskonałością, bo wszystko, co jest stworzone, zostało stworzone *z niczego*. Augustyn precyzuje to przeciwstawiając zmienność niezmienności. Niezmienność jest dla niego najbardziej istotnym atrybutem Boga. Ale sens tego zasadniczego przeciwstawienia nie zatraci się, lecz ulegnie tylko pogłębieniu, jeśli zwrócimy uwagę na aspekt jeszcze bardziej zasadniczy: aspekt konieczności i niekonieczności istnienia. Wychodzimy tym samym poza krąg myśli Augustyna. Objawione Mojżeszowi imię Boga: *Ten, który jest*, znaczyło dla Augustyna przede wszystkim „Tożsamy z Sobą, Niezmienny". Z tym w parze szło dalej, że jest Jednością i Nieskończonością.

Wspaniale więc i na sposób boski rzekł Bóg swojemu słudze: „Jam jest, którym jest" i „Powiedz synom Izraelowym: który jest, posłał mię do was". Naprawdę bowiem „jest" On sam, jako że jest niezmienny; wszelka bowiem zmiana sprawia, że nie jest się już tym, czym się było. Prawdziwie więc „jest" ten, kto jest niezmienny. (op. cit. 19, s. 177)

Gdy mówimy, że Bóg jest koniecznym Istnieniem, nadajemy imieniu Boga rozumienie św. Tomasza. *Qui est* oznacza samo istnienie: *non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse*[3]. *„Est"* nabiera swego właściwego, egzystencjalnego charakteru; nie tracąc zresztą funkcji stwierdzania tożsamości, znaczy jednak przede wszystkim „istnieje". Najwłaściwszym imieniem Boga jest „Być". Wszystkie inne: Jedność, Nieskończoność, Niezmienność, Dobro, Prawda... zakładają już to pierwsze.

Takie określenie Boga ma decydujące znaczenie dla zrozumienia stworzenia. Wszystko, co jest, jest dzięki temu, że On jest.

---

[2] Ze względu na bardzo ważne rozróżnienia terminologiczne, na które trzeba się będzie stale powoływać w dalszym toku artykułu, przytaczam ten tekst w oryginale: *Summum bonum, quo superius non est, deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo uere aeternum et uere inmortale. Certa omnia bona nonnisi* a b *i l l o* s u n t, *s e d* n o n *d e* i l l o. *de illo enim quod est, hoc quod ipso est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. ac per* hoc *si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit,* q u i a e x n i h i l o f e c i t, *mutabilia sunt*. Cyt. wg S. Aureli Augustini, *De natura boni*, rec. J. Zycha, w: *Corpus Scriptorum Latinorum*, Vindobonae 1891, t. 25, s. 853.

[3] *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 11, c

Ale równocześnie, istniejąc „dzięki", różni się radykalnie od Istnienia, które jest całkowicie samoistne. Jeśli ono jest prawdziwie Bytem, istnienie „dzięki" jest nie-bytem. Tylko istnieniu samoistnemu przysługuje konieczność. Wszelkie inne jest zawsze przygodne. Stworzenie jest i nie jest równocześnie. Jest w tym stopniu, w jakim jest od Boga, nie jest w tym stopniu, w jakim nie jest Bogiem. A dalej: jest równocześnie dobre i nie-dobre. Dobre w tym stopniu, w jakim jest od Boga, „złe" (zatrzymajmy to słowo w cudzysłowie, póki nie wyjaśnimy sensu, o który nam tu chodzi) w tym, w jakim jest *ex nihilo* — z nicości.

Ale w tekście przytoczonym na początku znajdujemy jeszcze jedno przeciwstawienie. Przeciwstawienie tego, co „z Boga" (*de Deo*) temu, co „od Boga" (*ab Deo*). Tylko to, co jedynie pochodzi od Boga, nie będąc z Niego, jest z nicości (*de nihilo* lub *ex nihilo*). Po czym następuje jeszcze jedno sprecyzowanie:

> *Ponieważ jednak jest (Bóg) i sprawiedliwy, więc nie zrównał tego, co uczynił z niczego, z tym, co z siebie zrodził.* (op. cit. 1, s. 169)

Okazuje się więc, że to, co jest „z Boga", jest po prostu z Niego zrodzone. Będąc całkowicie „z Niego", nie może różnić się od Niego naturą, lecz dzielić ją całkowicie z Nim. W konsekwencji: dzielić Niezmienność, Nieskończoność, Dobro, Majestat... Byt. Mówiąc po prostu: jeśli coś jest z Boga, musi być także Bogiem. Dlatego właśnie Bogiem jest Słowo.

> *„Od niego" nie znaczy to samo co „z niego". O tym, co jest „z niego", można powiedzieć, że jest „od niego", ale nie o wszystkim, co jest „od niego", można słusznie powiedzieć, że jest „z niego". Albowiem „od niego" jest niebo i ziemia, ponieważ je stworzył, nie są jednak „z niego", ponieważ nie są z Jego substancji. Podobnie jeżeli człowiek zrodzi syna oraz zbuduje dom, to syn i dom jest „od niego", ale syn jest „z niego", a dom z ziemi i drzewa. Jest tak dlatego, że człowiek nie może nic uczynić z niczego, Bóg natomiast, od którego, przez którego i w którym jest wszystko, nie potrzebował żadnego tworzywa, którego by sam nie stworzył, ażeby wspomogło jego wszechmoc.* (op. cit., 27, s. 182).

To, co pochodzi od Boga nie jest Bogiem, a wobec tego nie jest niezmiennością i nie jest pełnym dobrem. Lecz fakt pochodzenia od Boga, fakt bycia czymś, wystarcza, by wszystko to było jednak dobre. Istotą dobra dla Augustyna jest miara, postać (kształt),

porządek. A trzy te czynniki pochodzą od Boga: mówić, że pochodzą „z niczego" byłoby absurdem, jeśli dobrze rozumie się, co znaczy „nic". Ponieważ zaś tylko Bóg i nicość brane mogą być pod uwagę w pytaniu o początek i naturę rzeczy, okazuje się, że przyczyną ich dobra może być tylko Bóg. Ale dla Augustyna wynika stąd jeszcze jeden wniosek: skoro wszelkie dobro pochodzi od Boga i skoro od Niego — Stwórcy pochodzi natura, to w tym stopniu, w jakim nie jest niczym, wszelka natura jest dobra. Zresztą, w każdej naturze dadzą się wykryć miara, porządek, postać.

> *Dlatego też, tak jak od Niego pochodzi wszystko, co jest dobre, tak też od Niego pochodzi wszystko, co jest naturą, jako że wszystko, co jest naturą, jest dobre. Wszelka przeto natura jest dobra i wszelkie dobro pochodzi od Boga, więc wszelka natura pochodzi od Boga.* (op. cit., 19, s. 177)

Zróbmy jeszcze jeden krok dalej, pogłębiając w tym punkcie myśl Augustyna osiągnięciami późniejszej myśli chrześcijańskiej. Wszelka natura jest dobra, mówi św. Augustyn. Byt i dobro są jednym i tym samym — dopowiedzą scholastycy. W lapidarnym języku *Summy* św. Tomasz stwierdza po prostu: *unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem...* [4].

Jeśli z bytu „usunie się" dobro, nie będzie bytu. Bez dobra nie ostanie się żadna natura. Augustyn rozumie to bardzo dosłownie i bynajmniej nie wyłącznie metafizycznie. Granica między dobrem metafizycznym a „ziemskim" i jakimś czysto ludzkim nie została jeszcze wyraźnie przeciągnięta. Każde dobro jest dobrem — i to mu wystarcza.

> *Wymieńmy więc dobra, jakie tylko możemy, dobra, za których sprawcę musimy uznawać Boga, i zobaczmy, czy po ich usunięciu ostanie się jakakolwiek natura. Więc wszelkie życie, wielkie i małe, wszelka potęga, wielka i mała, wszelkie zdrowie, wielkie i małe, wszelka pamięć, wielka i mała, wszelka cnota, wielka i mała, wszelki umysł, wielki i mały, wszelki spokój, wielki i mały, wszelkie bogactwo, wielkie i małe, wszelkie czucie, wielkie i małe, wszelkie światło, wielkie i małe, wszelka słodycz, wielka i mała, wszelka miara, wielka i mała, wszelkie piękno, wielkie i małe, wszelki pokój, wielki i mały, i inne podobne rzeczy,*

---

[4] *Summa theologiae,* I, q. 5, a. 1, c

> *które się mogą tu nasunąć, a zwłaszcza te, które znajdują się we wszystkich stworzeniach zarówno duchowych, jak i cielesnych, więc wszelka miara, piękno i porządek, i wielkie, i małe, pochodzą od Pana Boga. Ten, kto z tych wszystkich dóbr zechce zrobić zły użytek, poniesie za to karę na mocy Bożego sądu. Gdzie zaś z tych dóbr nie pozostanie już w ogóle nic, tam też nie pozostanie już żadna natura.* (op. cit., 13, s. 174)

Z satysfakcją czyta się ten tekst, napisany jakby na przekór tym, którzy widzą w Augustynie tępiciela dóbr ziemskich. Jakże daleki jest od tego! To, na czym naprawdę mu zależy, wyraża się w przestrodze: by nie robić złego użytku z dobra. A taka sytuacja zawsze jest możliwa w świecie, który nie jest „z Boga" lecz tylko „od Boga".

Piętno niedoskonałości, którym naznaczony jest świat, widoczne jest najbardziej jaskrawo, gdy przeciwstawia się świat, pojęty jako stworzenie „z niczego" — samemu Bogu. Ale niedoskonałość świata rzuca się w oczy także wtedy, gdy nie zakłada się z góry ani istnienia Boga, ani „nicości". Od czasu Heraklita, płaczącego nad zmiennością rzeczywistości, po współczesny egzystencjalizm odsłaniający bezlitośnie prawdę o ludzkim losie, myśl ta nie odstępowała już filozofii, a gdy pocieszano się nawet, że nasz świat jest „najdoskonalszy z możliwych", to i tak zostawała furtka otwarta do ubolewania nad niedoskonałością samej tego rodzaju możliwości. Jeden z zasadniczych walorów chrześcijańskiej interpretacji świata polega między innymi na tym, że nie zamykając oczu na jego niedoskonałość i cały tragizm uwikłanego w nim istnienia, nie traci się równocześnie optymistycznej perspektywy, zrodzonej zarówno z dojrzenia tego, co w nim istotnie dobre, jak i ze zrozumienia sensu jego istnienia.

Dla Augustyna — jak już widzieliśmy — przeciwstawienie Boga i świata oznacza przede wszystkim przeciwstawienie niezmienności i zmienności. Racją niezmienności, chociażby nawet względnej, jest Bóg, racją zmienności zaś fakt stworzenia świata „z niczego".

> *Wszystkie więc natury podlegające zepsuciu nie byłyby w ogóle naturami, gdyby nie pochodziły od Boga, nie podlegałyby zaś zepsuciu, gdyby były z Niego, ponieważ byłyby wtedy tym, czym jest On sam. Posiadają zawsze jakąś miarę, jakąś postać i jakiś porządek dlatego, że Bóg jest ich Stwórcą, a nie są niezmienne, dlatego że stworzone zostały z niczego. W zuchwałym bluźnierstwie zrównalibyśmy Boga z „niczym", jeżeli-*

byśmy chcieli, ażeby to, co On stworzył z niczego, było takim, jakim jest to, co narodziło się z Boga. (op. cit., 10, s. 173)

Zmienność rzeczywistości stwarza możliwość braku i zepsucia. Być może — jak zresztą chce w innym miejscu św. Augustyn — zmienność „sama w sobie" nie jest zła, a przynajmniej złą być nie musi. Jednak w świecie, który jest nam dany, z którym obcujemy i w którym żyjemy, nie możemy odczuwać jej wyłącznie jako dobrej, jako najlepszego i najszczęśliwszego sposobu bytowania. Więcej, widzimy w niej sposób istnienia biegnący ku ciągłemu „nie": nie-teraźniejszości, nie-aktualności, nie-doskonałości. Złem jest przemijanie, a z nim zniszczenie i brak, które zostaje *ipso facto* umożliwione. Nie można zatrzymać czasu odmierzającego bieg rzeczy. Krawędź teraźniejszości jest niesłychanie ostra, tuż za nią i tuż przed nią zaczynają się nicość przeszłości i nicość przyszłości. Augustyn posiadał niezwykle wyostrzone, wręcz egzystencjalistyczne poczucie przemijania: „cieńkość" teraźniejszości oraz nieuchwytność przeszłości i przyszłości jest dominującym motywem jego słynnej koncepcji czasu, rozwiniętej w jedenastej księdze *Wyznań*.

Wszelkie dobro rzucone w wir przemijania skazane jest na ginięcie, na przejście do nicości przeszłości — zanim się jeszcze w pełni stanie. Każde jest kruche i nietrwałe, żadnego nie można „zatrzymać", czy choćby „współprzemijać" z nim — wobec nierównomiernej rytmiki samego przemijania. W naszym aktualnym „tutaj" nic się nie ostoi — na przekór tęsknotom za stałością i pokojem. To właśnie dlatego płakał realista Heraklit. „Idealista" Parmenides, nie chcąc rezygnować ze stałego punktu oparcia, wolał potraktować zmienność rzeczywistości jak złudę. Platon przeniósł idee — cele do „pleromy", w której cieszyły się niezmiennością, mamiąc możliwością zbliżenia się do nich — po śmierci. Tylko Arystoteles chciał każdej rzeczy wyznaczyć właściwą jej pełnię — „entelechię", i dopuszczał możliwość jakiegoś zbliżenia się do niej, choćby na mgnienie oka. Augustyn zwrócił się wprost do Boga: „niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie..." Tą samą drogą pójdzie św. Tomasz, który arystotelesowskie entelechie, jako jednostkowe idee — wzorce i cele rzeczy, umieści w umyśle Boga.

Wróćmy raz jeszcze do porównania Boga i świata. Gdy On jest niezmienny — świat zmienny, przemijający, wystawiony na ból śmierci i niedopowiedzenia do końca. Gdy On nieograniczony — świat ograniczony, ograniczony w każdym zamyśle, przedsięwzięciu, czynie. Gdy On doskonały — świat nie-doskonały, zawsze ob-

ciążony brakiem, podległy zepsuciu. Odnosi się to do całości rzeczywistości, ale kulminacji nabiera w rzeczywistości ludzkiej: w życiu i dziełach człowieka. Z przerażającą ostrością widzenia mędrca i artysty ukazał to Norwid:

O Ty! — co jesteś Miłości-profilem.
Któremu na imię D o p e ł n i e n i e;
To — co w Sztuce mianują Stylem,
Iż przenika pieśń, kształci kamienie...
O Ty! — co się w Dziejach zowiesz Erą,
Gdzie zaś ani historii zenit jest,
Zwiesz się razem: D u c h e m i L i t e r ą
I „C o n s u m m a t u m e s t”...
O Ty! — D o s k o n a ł e-w y p e ł n i e n i e
Jakikolwiek jest Twój i gdzie?... znak...
Czy w Fidiaszu? Dawidzie? czy w Szopenie?
Czy w Eschylesowej scenie?...
Zawsze — zemści się na tobie: b r a k...
— Piętnem globu tego niedostatek:
Dopełnienie?... go boli!...
On r o z p o c z y n a ć woli
I woli wyrzucać wciąż przed się — zadatek!
— Kłos?... gdy dojrzał jak złoty kometa,
Ledwo że go wiew ruszy,
Deszcz pszenicznych ziarn prószy,
Sama go doskonałość rozmieta!

Wszystkie dojrzałe tłumaczenia rzeczywistości dochodziły do wyróżnienia w niej co najmniej dwóch niesprowadzalnych do siebie czynników, z których jeden stanowi rację tłumaczącą jego stałość, doskonałość, jedność, drugi — zmienność, niedoskonałość, wielość. Idea i „odbitka” u Platona, forma i materia u Arystotelesa, egzystencjalnie interpretowany akt i możność u św. Tomasza, teza i antyteza u Hegla. W chrześcijańskiej wizji świata ostateczną racją pierwszego jest Bóg, „racją” drugiego — nicość. Na pytanie „dlaczego jest zło w świecie?” chrześcijanin odpowiada: bo zgrzeszyli pierwsi Rodzice. Na pytanie: „dlaczego zło w świecie stało się możliwe?”, oprócz wskazania na wolność woli, odpowiedzieć musi: „bo świat został stworzony z niczego”.

Toteż zanim przejdziemy do samego problemu zła, musimy wreszcie poświęcić nieco uwagi nicości. Rozumienie jej może wytłumaczyć wiele, ale może zapędzić też w zaułek radykalnego dualizmu potęg stwórczych, wiodący wprost do manicheizmu.

Pierwsza trudność rodzi się z rozumienia samego wyrażenia „z nicości” — „*ex nihilo*”. Słówko „*ex*” sugeruje zawsze jakiś sub-

strat, najczęściej materiał, który istniał zanim zostało coś z niego uczynione. Wystarczy jedna fałszywa intuicja, by „nic" pojąć jako „coś" i by to coś utożsamić następnie z materią. A chcąc wytłumaczyć zło w świecie, wystarczy w końcu utożsamić materię i zło. To była niewątpliwie bardzo kusząca droga dla wszelkiego spirytualizmu. Ale Augustyn przestrzega przed jednym i przed drugim. Tłumacząc słowa z Prologu Ewangelii wg św. Jana: *...et sine ipso factum est nihil*, pisze:

> *Nie należy bowiem dawać posłuchu majaczeniom tych, którzy sądzą, że „nic" należy rozumieć tu jako „coś", i myślą, że można do tego rodzaju nonsensu doprowadzić kogoś dlatego, że to „nic" znajduje się na końcu zdania. (...) Któż by w ogóle chciał rozmawiać z ludźmi, którzy by na to, co właśnie teraz powiedziałem, „nic się (nie) różni", odpowiedzieli: „a więc się różni, bo „nic" znaczy właśnie „coś"?*[5] (op. cit., 25, s. 180—181)

Nie pozostawia też wątpliwości co do utożsamienia materii ze złem, mimo, że takie utożsamienie sugerował niedwuznacznie jego filozoficzny mistrz — Plotyn.

> *Otóż nawet tej materii, którą starożytni nazywają* hyle, *nie powinno się uważać za zło. (...) Nie należy więc uważać za zło tej* hyle, *która nie jest dostrzegalna w czymś, co posiada jakąkolwiek formę, ale pozbawiona wszelkiej postaci, z trudem tylko pomyśleć się daje. Posiada ona jednak zdolność przyjmowania kształtów... I dalej, skoro pewnym dobrem jest kształt ...pewnym dobrem jest ponad wszelką wątpliwość zdolność przyjmowania postaci.* (op. cit., 18, s. 176—7)

Chcąc zrozumieć, co znaczy „ex nihilo", musimy wyzbyć się wszelkich skojarzeń „substratowych", które skądinąd najzupełniej słusznie sugeruje słówko *„ex"*. Także jakiekolwiek „wyobrażanie" sobie nicości prowadzić będzie nieuchronnie do jakiejś jej reizacji, a przynajmniej zhipostazowania. Mówić, że coś powstało z niczego, znaczy to godzić się na istnienie istoty, która na to, by tworzyć

---

[5] Gra słów występująca w przytoczonym tekście widoczna jest wyraźnie w oryginale: *Neque enim audienda sunt deliramenta hominum, qui* n i h i l *hoc loco aliquid intelligendum putant et ad huiusmodi uanitatem propterea putant cogi posse aliquem, quia ipsum* n i h i l *in fine sententiae positum est. (...) quis autem uelit loqui cum hominibus, qui hoc ipsum, quod dixi nihil* i n t e r e s t, *possunt dicere: ergo interest aliquid, quia ipsum nihil aliquid est?* Wyd. cyt., s. 866 i 867.

nie potrzebowała żadnego tworzywa — ani „z siebie" ani „spoza siebie"; istoty więc, nad którą — parafrazując słowa św. Anzelma — nic wszechpotężniejszego i bardziej nieskończonego nie da się pomyśleć. Tylko zakładając taką ideę Boga można zgodzić się na postawienie tezy, że coś, co nie powstało „z Niego" i nie jest Nim, mogło powstać wyłącznie dzięki Niemu i to p o w s t a ć w absolutnym znaczeniu tego słowa, bez zakładania czegokolwiek, prócz Boga. Takiego pojęcia Boga nie była w stanie wypracować starożytność. Jeśli nie godziła się na niezależne od Boga istnienie materii, to przyjmowała, że wszystko pochodzi z Boga i w pewnym sensie jest Bogiem. Tak było właśnie w neoplatonizmie. Ale wtedy, chcąc wytłumaczyć niedoskonałość świata, trzeba się było godzić na konsekwencję, którą każdy myśliciel chrześcijański musiał uznać za bluźnierstwo: konsekwencję, wedle której Bóg, w swym rozwoju, staje się w końcu czymś złym. Materia, ostatnia emanacja bóstwa, utożsamiała się dla Plotyna ze złem. Teorii emanacji nie dało się pogodzić z chrześcijańskim pojęciem Prawdziwego Boga. Jedynym alternatywnym wyjściem, popartym zresztą autorytetem objawienia, była zgoda na stworzenie świata z niczego. „Na początku s t w o r z y ł Bóg..."

Toteż — z drugiej strony — pytanie o nicość ma sens tylko i wyłącznie ze względu na świat, nie ze względu na Boga. Wobec świata ma swe uzasadnienie i uzasadnienie znajduje odpowiedź na nie: że „powstał" z nicości. Tak samo, jak sens ma odpowiedź na pytanie dziecka: „gdzie byłem przed urodzeniem (czytaj: poczęciem)? — „nigdzie". Ale mówić, że przed stworzeniem był Bóg i nicość ma tyle samo sensu, co pytać, co „robił" Bóg „przed" stworzeniem. Porządki czasu i wieczności nie dadzą sprowadzić się do wspólnego mianownika: pytanie postawione na gruncie jednego, nie ma sensu w drugim, bo zakłada kategorie, którym tamten w żadnym sensie nie podlega. To samo dotyczy pytania o nicość. Można ją scharakteryzować wyłącznie negatywnie, wprost ze względu na świat, pośrednio ze względu na Boga. To „nic", które było „przed" stworzeniem i „z którego" został stworzony świat, oznaczać ma tylko, że świat nie jest „z siebie" i nie jest z Boga w sensie emanacji jego natury. Jest czymś „z poza". Ale „z poza" ma sens tylko wtedy, gdy świat *actualiter* jest: pytać, co było „poza" Bogiem „zanim" stworzył, jest przeszczepianiem na grunt wieczności i nieskończoności kategorii zarówno czasu („zanim"), jak i przestrzeni („poza") — kategorii przynależnych tylko i wyłącznie światu. I tu właśnie kryje się zasadnicza tajemnica, której zgłębienie przekracza nasze siły. Dostosowani do rzeczywistości bezpośrednio nam danej, relatywizując wobec niej zarówno nasz język jak i samo myślenie, jesteśmy zdani na uchwycenie rzeczy-

wistości „tamtej” tylko poprzez negacje. Nie tak — gdy wieczność, nie tak — gdy nieskończoność. I nie tak — gdy Byt w swej pełni.

Jeśli za „byt” podstawimy „Bóg”, „nie-byt” oznacza świat — i nie ma w tym żadnego paradoksu. Można by zaryzykować powiedzenie, że niebyt powstał razem ze stworzeniem świata; z pewnością można stwierdzić, że dopiero „w chwili” powstania świata zaktualizowało się pojęcie niebytu. Jeśli natomiast za „byt” podstawimy „świat”, wówczas nie-bytem może być z jednej strony Bóg, z drugiej jednak to właśnie, co naprawdę, samodzielnie nie istnieje i istnieć nie może, co jednak ma sens, jeśli chcemy zdać sobie sprawę ze „składników” rzeczywistości, w której tak wymieszane są pełnia i brak, dobro i zło. Racją jednego jest Byt-Bóg, racją drugiej — nie-byt. Świat leży na przecięciu tych dwóch sfer oddziaływań. Ale gdy istnienie pierwszej z nich: Bytu-Boga jest możliwe bez świata, realne istnienie drugiej jest bez świata niemożliwe.

Sprawa ta wygląda jeszcze bardziej paradoksalnie, gdy uświadomimy sobie, że właśnie tylko w nicość mógłby obrócić się świat, gdyby Bóg zechciał zaprzestać utrzymywania go w bycie. Na to musiałby oczywiście nastąpić nowy moment ze strony Boga — moment „zaprzestania”, świat bowiem nie może się sam unicestwić, choć „sam z siebie” tylko ku nicości ciąży. Św. Tomasz mówi o tym tak: „Byt, rozumiany sam przez się, jest przyczyną istnienia. Wobec tego Bóg nie może być przyczyną wiodącą (coś) do nieistnienia; jednakże możliwość ta zawarta jest w samym stworzeniu, w tej mierze, w jakiej jest ono z nicości. Lecz akcydentalnie (*per accidens*) Bóg może być przyczyną, która przeprowadza rzeczy do nicości: mianowicie poprzez wstrzymanie swego oddziaływania na nie” [6].

Powtórzmy raz jeszcze myśl, która jest tu dla nas najważniejsza. Stworzenie „z nicości” było — z jednej strony — aktem najwyższej potęgi i mocy, było najpełniejszym objawieniem się Tego, Który Jest — jego absolutnego Bytu, mogącego nadać byt nie-bytowi. Ale stworzenie z nicości niosło też — z drugiej strony — możliwość zmiany, rozpadu, dysharmonii, degeneracji. To, co powstało w wyniku aktu stwórczego, nie było już Bytem, absolutnie koniecznym, doskonałym, nie podlegającym z natury swej żadnym brakom. Przygodność istnienia: oto istotny powód niedoskonałości świata.

---

[6] *...Ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Si igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilo redigantur, substrahendo scilicet suam actionem a rebus. Summa theologiae*, I, q. 104, a. 3, ad 1.

Ale równocześnie to, co decyduje o tej niedoskonałości, stanowi też podstawę całej doskonałości świata. Istnienie, choć przygodne, jest jednak istnieniem. Inne istnienie dla świata jest w ogóle niemożliwe. A wszelka doskonałość opiera się właśnie na nim — takim, jakim jest. *Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent* — mówi św. Tomasz[7]. Będąc niedoskonałym i przygodnym, świat równocześnie jest dobry. Więcej: tylko dlatego że jest dobry, może być także zły. Tylko dzięki temu, że jest, może podlegać brakowi.

> *Wszelka zaś natura, która może ulec zepsuciu, jest jednakże jakimś dobrem, zepsucie bowiem szkodzić jej może jedynie w ten sposób, że odbiera jej i umniejsza w niej to, co jest dobre.* (op. cit., 6, s. 172)

Istotna natura zła odsłania się tylko w porównaniu z jakimś dobrem. Nie ma absolutnego zła, jak nie ma absolutnej nicości. Niebyt zakłada zawsze istnienie jakiegoś bytu, wobec którego jest niebytem oraz istnienie bytu, w którym czy którym sam jest — jeśli jest. Zło jest złem ze względu na dobro, któremu się przeciwstawia i które psuje, ale równocześnie, jeśli psuje, to samo jest i jest dobre. ...*Malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens,* stwierdza po prostu św. Tomasz[8]. Wynika z tego, że w świecie nie ma walki między absolutnym dobrem i absolutnym złem, między światłością a ciemnością — jak chcieli manichejczycy. Konflikt polega na pomieszaniu porządków: na uznaniu za dobro czegoś, co na danej płaszczyźnie dobre być nie może, choć jest na pewno dobre w porządku dla siebie właściwym.

> *We wszystkich jednak tych rzeczach to, co jest małe, przez porównanie z większymi otrzymuje przeciwną im nazwę. Ponieważ piękno ludzkiej postaci większe jest na przykład niż małpy, więc w porównaniu z nim piękno małpy nazywa się brzydotą. Ludzi nie zastanawiających się nad tym wprowadza to w błąd; wyobrażają sobie, że tam jest dobro, a tu zło; nie spostrzegają w ciele małpy swoistej harmonii, obustronnej równomierności członków, symetrii części, zdolności samoobrony i jeszcze innych rzeczy, które zbyt długo byłoby wyliczać.* (op. cit. 14, s. 175)

Jeżeli pamiętamy, że istotnymi czynnikami dobra i piękna rzeczy są dla Augustyna miara, porządek, postać (kształt), nie trudno

[7] *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 2, c.
[8] *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 2, ad 1

będzie nam zrozumieć, że na braku czy nieprzystosowaniu któregoś z nich właśnie zasadzać się będzie zło.

> *O „złej" zaś mierze, „złej" postaci lub o „złym" porządku mówi się wtedy, gdy albo nie osiągają tego stopnia, który powinny były osiągnąć, albo też nie są dostosowane do rzeczy, do której powinny były być dostosowane. Dlatego więc mówi się wtedy o nich, że są złe, bo są jakby czymś obcym i niesharmonizowanym. Można też powiedzieć o kimś, że w swym postępowaniu nie zachował „dobrej" miary, albo dlatego, że zrobił mniej, niż trzeba było, albo tak zrobił, jak w danym wypadku zrobić nie należało, albo też przesadził i zrobił coś niewłaściwie.* (op. cit., 23, s. 179)

Zło, w pełnym znaczeniu tego słowa, polega więc na wyborze i zaakceptowaniu czegoś, co jednak jest „niczym" w stosunku do tego, co właśnie powinno być wybrane i zaakceptowane z uwagi na właściwy porządek rzeczy. Wybór absolutnego „nic" jest niemożliwy, choćby dlatego, że absolutne „nic" nie istnieje. Wybierając niebyt wybieramy go zawsze ze względu na jakiś byt. Powtórzmy raz jeszcze: w porządku dla siebie właściwym, przedmiot naszego mylnego zaakceptowania byłby bytem i dobrem. Wchodząc w porządek dla siebie niewłaściwy, staje się nie-bytem i złem.

> *Nieprawość jest właśnie porzuceniem (rzeczy) lepszych* (op. cit. 20, s. 178)

Na tym samym polega także zło moralne. Z katechizmowej nauki wiemy, że każdy grzech jest odwróceniem się od Boga. Tę podstawową prawdę rozumieć możemy także i w świetle tego, co powiedzieliśmy przed chwilą o odwróceniu się od właściwego porządku. Obiektywny porządek rzeczy pochodzi od Boga — i jako taki jest dobry. Wszelka niezgoda z nim oznacza przede wszystkim fałsz — zaprzeczenie prawdy. Zaprzeczenie i odwrócenie się od prawdy i dobra jest równoczesnym zaprzeczeniem i odwróceniem się od bytu. *Transcendentalia convertuntur*. A jeśli od bytu — to także od Bytu, który jest racją istnienia i dobra rzeczywistości. Każde odwrócenie się od Bytu oznacza jednak również zwrócenie się do nie-bytu. To jest jedyna rzecz, jaką świat zrobić może „z siebie" i którą akceptuje się i doprowadza do kulminacji w grzechu stworzenia obdarzonego świadomością i wolą.

Czy można więc wybrać nicość? Można w każdym razie przechylić się na jej stronę, skoro jest w nas. A jest w nas, jeśli jest

w nas jakikolwiek brak. A jest brak, skoro jest przygodność. Brak dobra jest złem. Dobro jest harmonią człowieka, wybór dysharmonii jest wyborem zła. Zgoda na dysharmonię, na brak, jest zgodą na zło. Także na moralne zło, bo dobro jest jedno i w człowieku nie da się rozdzielić doskonałości moralnej od doskonałości człowieka. Tu jest właśnie „przeskok" i tu następuje zetknięcie się porządku moralnego z porządkiem metafizycznym. Każdy grzech jest zwróceniem się ku nicości — ostatecznej racji wszelkiego odwrócenia się i negacji, nieposłuszeństwa i buntu. Wszelkiego niesprawiedliwego „nie". „Nie" wobec Boga, wobec wartości człowieka i świata. Sami z siebie nie zamienimy się w nicość, lecz w ciągłej negacji nieustannie możemy do niej się przybliżać.

> *Takim, zaprawdę, dobrem jest Bóg, że nikomu, kto Go porzucił, nie może być dobrze, a wśród rzeczy stworzonych przez Boga tak wielkim dobrem jest rozumna natura, że nie ma dobra, które mogło by ją uszczęśliwić prócz Boga. Grzeszników więc kara przywołuje do porządku, a to przywoływanie jest właśnie karą dlatego, że nie odpowiada ich naturze, jest jednak sprawiedliwością, ponieważ jednak odpowiada winie.* (op. cit. 7, 172)

Tak oto w świecie stworzonym z niczego przynajmniej możliwe jest zło. Z chwilą, gdy pierwszym aktem nieposłuszeństwa sprzeciwiono się rzeczywistości, zło stało się faktem. *Vacuum vacuum invocat*, a grzech rodzi grzech. Konstatujemy zło i brak, choć nie do nas należy sąd.

> *Na jaką zaś i na jak wielką karę zasługuje każda wina, to już rzecz boskiego a nie ludzkiego sądu. To, że Bóg ją odpuszcza grzesznikom, świadczy o Jego wielkiej dobroci, a to znowu, że ponosi się należną karę, o tym, że u Boga nie ma żadnej niesprawiedliwości.* (op. cit. 9, s. 173)

*

W świecie jaki aktualnie jest, przeplatają się z sobą cnota i grzech, dobro i zło, byt i nie-byt. Toteż chyba jest coś, co sprawia, że mimo naturalnego „ciążenia" świata ku nicości, brak nie zwycięża pełni. Augustyn jest przekonany, że Bóg ma absolutną władzę zarówno nad dobrem i złem: Artysta, umiejący z tych dwóch przeciwstawnych wątków tkać całość najwspanialszą

z możliwych. Bóg każde zło może obrócić w dobro, może przesycić pięknem nawet zmienność i przemijanie.

> *Bo przecież także w rzeczach przemijających i następujących po sobie kolejno istnieje jakieś ograniczone w czasie piękno swego rodzaju, tak że nawet te, które giną, albo przestają być tym, czym były, nie szpecą i nie mącą miary, postaci i porządku całości stworzonego świata.* (op. cit. 8, s. 173)
> *...Braki są tak rozłożone w całej naturze, że wystarcza chwila zastanowienia i rozwagi, ażeby dostrzec, że i one w sposób właściwy zajmują kolejno swe miejsce. Albowiem Bóg, nie oświetlając pewnych przestrzeni i okresów czasu, stworzył dnie równie piękne, jak i ciemności. Jeżeli bowiem my, powstrzymując głos, milczeniem przerywamy mówienie, to o ile piękniej najprzeróżniejsze rzeczy „uchyla" On, doskonały twórca wszystkich rzeczy i artysta! Dlatego też w* Hymnie trzech młodzieńców *światło i ciemności wielbią Boga, to znaczy rodzą dla Niego uwielbienie w sercach ludzi umiejących na to spojrzeć rozumnie.* (op. cit. 16, s. 175—176)

Gdy jednak nieco inaczej i bez żadnych przygotowań wnikamy w problematykę zła, musimy przyznać, że ten optymistyczny akcent całościowej wizji świata — arcydzieła nie uspokaja do końca. Oczywiście, możemy zgodzić się na to, że w swej całości, podporządkowującej sobie wszystko, umiejącej wygrać nawet brak, jest on piękny. Wydaje się jednak ciągle, że bardziej piękny niż dobry. Piękno całości nie potrafi przesłonić nam losu poszczególnych części. Nie chcemy się zgodzić na ból, który potrzebny jest tylko po to, by na jego tle tym jaskrawiej uwydatniła się rozkosz. Nie chcemy zgodzić się na grzech, by w kontraście z nim tym pełniej zajaśniała cnota. Cierpienie, rozpacz, grzech nie są dla nas tak obojętne, jak ciemność czerni czy szorstkość tonu, które, przeniesione z palety artysty, zagrać mogą wspaniale w zestawieniu z innymi odcieniami barwy czy głosu. Sztuka jest mimo wszystko igraszką, a buntujemy się przeciw myśli, byśmy mieli być igraszką w ręku choćby najdoskonalszego artysty.

Czyżby Bóg chciał być tylko artystą? Dlaczego nie wolał raczej tkać tkaniny świata z samego światła, niż wybierać światłocień? Postawmy pytanie bez obsłonek: dlaczego Bóg stworzył t a k i świat?

Nikt chyba nie spodziewa się, by zadowalająca odpowiedź na to pytanie była możliwa dla kogokolwiek prócz Boga. Natomiast mo-

żliwa jest próba odpowiedzi, kusząca się o ukazanie jednej z narzucających się tu możliwości, tak, jak to człowiek może zobaczyć ze swej perspektywy. Oto jej sformułowanie: Bóg stworzył taki świat, bo m ó g ł go stworzyć, a nic nie ograniczało jego możliwości.

Taka odpowiedź też nie jest — oczywiście — ostateczna. A na pierwszy rzut oka wydać się może niezrozumiała i nie tłumacząca właściwie niczego. Wiemy, że Bóg m ó g ł stworzyć świat, skoro go stworzył. Ale wiemy także, że na swój sposób m o ż e i człowiek — i że na tym właśnie polega warunek wyboru. Nie tu więc znajduje się różnica.

Jak jednak wygląda wybór dokonywany przez człowieka?

Otóż — a to jest jego właściwość najważniejsza — wybór ludzki zdeterminowany jest zawsze do czegoś jednego. Być może rację miał Jakobowsky, widząc zawsze dwa wyjścia z każdej sytuacji. Ale ostatecznie mógł wybrać, to znaczy zrealizować, tylko jedno. Kryje się w tym znów jakiś tragizm ludzkiego losu, tragizm ograniczenia. Są sytuacje, których konfliktowość polega na tym, że trzeba wybrnąć z nich w sposób „jednoznaczny", to znaczy wybrać tylko jedną z nasuwających się możliwości, chociaż ideałem byłoby zaakceptowanie także rozwiązań alternatywnych. Wydaje się nawet, że — ogólnie rzecz biorąc — realizacja wielości rozwiązań byłaby bardziej zgodna z pluralizmem rzeczywistości i pluralizmem wartości.

Tymczasem możliwość pozostaje tylko możliwością. Ze swej istoty domaga się niedokonania. Jej charakterystyczne właściwości nie są właściwościami tego, co dokonane — co się już zaktualizowało. Rzeczywistością realną rządzi prawo wyłączonego środka. Decydując się na zrealizowanie jednego, muszę zgodzić się, że nie zrealizuję drugiego — w tym samym czasie i pod tym samym względem. *Tertium non datur.* Wielość przeciwstawnych rozwiązań wyklucza się. Najczęściej zaś odpadają także i te możliwości, które choć różne od zaakceptowanej, nie były jej przeciwstawne i — teoretycznie przynajmniej — miały szanse realizacji. Taki stan rzeczy wynika już chyba z nieuchronnego ograniczenia świata. *Dopełnienie go boli...*

Ale to, co rządzi naszą rzeczywistością i rzeczywistością świata nie odnosi się do Boga. On może wypełnić wszystkie możliwości, jeśli tylko są dobre. A ponieważ wypełnienie jest doskonalsze od nie-wypełnienia (w sformułowaniu scholastycznym: „akt wyprzedza możność w porządku doskonałości") — wypełnił je.

Rzecz jasna, nie znając wprost rzeczywistości Boga, nie znamy również możliwości, które mógł zrealizować i które zrealizował

naprawdę. Jednakże o niektórych wiemy z Objawienia. I to już wystarcza — niezależnie od tego, czy są to wszystkie, czy nie.

Wiemy więc o pochodzeniu „z Boga" i „od Boga". Augustyńskie odróżnienie jest tutaj nieodzowne. „Z Boga" dotyczy zarówno rodzenia, jak i szczególnego wypadku pochodzenia, w którym to, co pochodzi, „pozostaje", jest także Bogiem. Mowa o Słowie-Synu i Duchu Świętym.

W wypadku pochodzenia „od Boga" możliwości jest na pewno więcej. Wiemy, że Bóg jest „Stworzycielem nieba i ziemi". Nie mamy doświadczenia nieba i duchów czystych, bezpośrednio dana jest nam jednak ziemia. Chociaż zarówno jedno jak i drugie należą do stworzeń, a więc są *ex nihilo*, to jednak wydaje się, że nasz świat, „ziemia", wszystko, co materialne, jest — mówiąc obrazowo — bliższe nicości, niż niebo, które w o wiele wyższym stopniu „wypełnione" jest Bogiem. Toteż, prawdopodobnie, jesteśmy ostatnią z możliwości...

Jeśli tak, to nie wahajmy się spojrzeć w oczy tej prawdzie: rzeczywistość, w której żyjemy, jest najgorsza z możliwych. Nie jest ani rzeczywistością Absolutu, ani wieczności, ani nawet *aevum*, w którym żyć mają duchy czyste. Stworzona z nicości, najdotkliwiej dźwiga na sobie jej piętno. Istnienie jej jest istnieniem ku rozpadowi i nicości — i na krawędzi nicości jest utrzymywane. Stanowimy rzeczywistość kresu, a ściślej — kres rzeczywistości. „Za nami" nie ma już nic.

To, co chcę napisać teraz, nie może nie wzbudzić podejrzenia o chęć „błyśnięcia" łatwym paradoksem. Chcę bowiem stwierdzić, że ta najgorsza rzeczywistość jest najlepszą z możliwych. Ale znaczy to tyle, że ze wszystkich możliwych kresów został wybrany kres najlepszy. Jeśli po to, by mógł być kresem, potrzebna jest równowaga między bytem a nie-bytem, to języczek wagi ciągle, mimo wszystko, zdradza odchylenie w kierunku bytu. Realizacja kresu jest realizacją doskonałą. Tak, jak pisał Platon o twórcy świata w *Timaiosie:* „Najlepszego dzieła dokonał" [9]. Ta sama myśl rozwinięta jest znakomicie u Leibniza: „Wszystkie bowiem możliwości domagają się istnienia w boskim umyśle, i stosownie do ich doskonałości rezultatem tych wszystkich dążeń musi być świat aktualny, tak doskonały, jak to jest tylko możliwe. W innym wypadku nie można by podać racji, dla której rzeczy mają się raczej tak a nie inaczej" [10]. W naszej interpretacji znaczy to: na każdym poziomie realizacji zaktualizowana, wypełniona

---

[9] Platon, *Timaios*, VI, 30 B, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1960, s. 39.

[10] G. W. Leibniz, *Zasady natura i łaski*, 10, tłum. Jadwiga Cierniak, w: *Wybrane teksty z historii filozofii, Filozofia XVII wieku*, Warszawa 1959, s. 83.

została możliwość najlepsza, najdoskonalsza. Najdoskonalsze niebo i najdoskonalsza ziemia. Inne rozwiązanie byłoby niezgodne z istotą Boga. A te teoretyczne rozważania potwierdzane są nieustannie przez nasze niezafałszowane odczucia rzeczywistości. Nie jesteśmy w stanie zamknąć oczu na dobro i piękno świata. Rzecz w tym, byśmy swym wysiłkiem opowiadali się po stronie pozytywów — nie negacji. Rzeczywistość świata umożliwia utrzymanie się po stronie dobra. „Pan przymierza wiatr do wełny baranka" — te słowa odnoszą się zarówno do każdego z nas, jak i do całego stworzenia.

> *Stworzeniom najprzedniejszym, to znaczy duchom rozumnym, udzielił Bóg tej łaski, że mogą nie ulegać żadnemu zepsuciu, jeżeli nie chcą, to jest jeżeli przetrwają w posłuszeństwie Panu Bogu swemu, i w ten sposób uczestniczyć będą w Jego piękności nie podlegającej żadnemu zepsuciu. Jeżeli zaś nie zechcą wytrwać w posłuszeństwie, to skoro grzesząc poniosły uszczerbek dobrowolnie, przy spłacaniu kary poniosą go wbrew woli...* (op. cit. 7, s. 172)

Toteż na pytanie: dlaczego świat? — możemy odpowiedzieć: bo wymagała tego doskonała pełnia rzeczywistości, w sensie realizacji wszystkich możliwości. Rzeczywistość we wszystkich możliwych, a przy tym najdoskonalszych odmianach. Nie jesteśmy igraszką w dłoniach arcymistrza: jesteśmy koniecznym elementem pełni zrealizowanych możliwości. Racje naszego bytu są racjami metafizycznymi.

Aż dotąd obraz świata jest ciągle statyczny. Ale nic nie stoi na przeszkodzie w przyjęciu tezy o ewolucyjnym rozwoju naszej rzeczywistości ku formom coraz wyższym. O nieustannym przezwyciężaniu chaosu i braku, w imię pełni — *entelechii*, do której się ciągle zbliżamy. Języczek wagi bytu i nie-bytu przechylać się może coraz dalej w stronę bytu. Wizja Teilharda de Chardin wydaje się jak najwierniej oddawać istotny sens rzeczywistości.

W dziejach ewolucji świata jest moment, który ma dla niej znaczenie punktu zwrotnego. Chodzi o fakt Wcielenia, w którym przejawiła się największa miłość Stwórcy do Swego dzieła. Bóg, wcielając się w postać człowieka, a więc czegoś wziętego z naszej rzeczywistości (rzeczywistości kresu!), dokonał nie tylko odkupienia rodzaju ludzkiego. Dokonał uświęcenia, a w pewnym sensie przebóstwienia świata. Biorąc udział w jego losie, uświęcił narodzenie i śmierć, ból i cierpienie, niepokój pokusy i tragizm wyboru, a nawet rozpacz, której smak poczuł w Ogrójcu. Zaznawszy

wszystkiego, co ludzkie, zaznał rzeczywistości świata. Uświęcił ją we wszystkich aspektach. Odtąd nie idzie na marne żadne dobro, żadna ofiara, żadne cierpienie. Dla samego odkupienia, pojętego jako „przeproszenie" Ojca, wystarczyłby jakiś króciutki moment zejścia, może symboliczne wzniesienie rąk Syna, biorącego na chwilę postać człowieka. Chrystus chciał więcej. Chciał ukazać, jak „zwyciężać świat". I jak ciągle iść w górę, pomimo nie-bytu, przemijania, śmierci. „A ja, gdy nad ziemię podwyższony będę, wszystko do siebie przyciągnę" [11].

Uświęcił cały świat. Nie jest przypadkiem, że ciało Swe zostawił pod postacią chleba — płodu ziemi. Krew, spływająca z krzyża na kamień Golgoty, uświęciła materię. Jako Kościół i jako chleb Bóg-Słowo bezpośrednio pozostaje w świecie. Rzeczywistość kresu, najdoskonalsza z możliwych w porządku natury, została podniesiona do porządku łaski. I znowu: fakt Wcielenia jest faktem nie tylko historycznym, moralnym, ludzkim. Fakt Wcielenia jest przede wszystkim faktem metafizycznym.

Wszystko to nie oznacza oczywiście „ubóstwienia" świata. Stworzenie nigdy nie stanie się samym Bogiem. Ale Wcielenie oznacza otwarcie drzwi w kierunku nieustannego rozwoju wzwyż. Zaczyn, którym jest Chrystus, zakwasi do końca ciasto. My zaś, w nieustannym opowiadaniu się po stronie dobra, współuczestniczyć mamy w procesie przemiany. Na tym i tylko na tym polega także przezwyciężanie zła.

Jan Nizwandowski

---

11 Jan 12, 32.

WIESŁAW SZYMAŃSKI

O METAFIZYCE NIEWIEDZY I TRAGIZMIE WIEDZY

Z rozmyślań Sancho Panchy

Dla niewielkiej gromadki ludzi — nazwijmy ich na razie umownie Buntownikami — życie staje się coraz trudniejsze, właściwie jest już na tyle trudne, że nie da się mówić o określonej zbiorowości, która by była połączona w przestrzeni i w czasie. Kto wie, czy ten rozpad nie zaczął się wtedy, gdy po ostatnim wspólnym posiłku dwunastu gniewnych ludzi zaczęło wydeptywać niebyłe dotąd ścieżki. W każdym razie faktem jest, że nie widzi się już skupisk perypatetyków, można jedynie od czasu do czasu spotkać „pojedyńcze egzemplarze", i to nie dlatego, że wycięto oliwki, gaje oliwne istnieją, ziemia się tylko poszerzyła. A z drugiej strony, jeśli ktokolwiek próbuje życiem i twórczością nadawać słowu ewangeliczną czystość (bezpośrednia siła oddziaływania) — skazany jest na samotność, wariat, to jedyna ocena.

Ziemia się poszerzyła — nie należy tego rozumieć zbyt dosłownie, ziemia się poszerzyła, ale przecie zachodzi jakaś współzależność między odkrywaniem (dzisiaj trzeba by odczytać: cywilizowaniem) nowych lądów a przyrostem ludzkości, nie chodzi tu więc o zjawisko niejako materialne, gdzie indziej trzeba szukać odpowiedzi, dlaczego we współczesnym świecie nie dostrzega się Akademii, a tylko szkoły i uczelnie.

To coś więcej, niż tylko rozróżnienie metodologiczne, to trudna chyba do uchwycenia granica, a jednak jakoś oczywista, między człowiekiem n a i w n y m a tym, który zaczął w i e d z i e ć. Akademicy pod starożytnym niebem kolebki śródziemnomorskiej stawiali pytanie: „Dlaczego" i jeśli spodziewali się znaleźć odpowiedź, wiedzieli, że jest ona równie odległa jak gwiazdy, które towarzyszyły ich krokom. Ta rozpiętość między pytaniem a odpowiedzią wytwarzała w nich specyficzne prądy indukcyjne, byli naturalnymi metafizykami, to znaczy: nie było dla nich zwykle problemu czy wy-

brać ubóstwo, jeśli inaczej nie dałoby się rozmawiać o Bogu, Człowieku i Pięknie. Dzisiaj także stawia się pytania, stawia się ich może znacznie więcej, naturalny wynik poszerzającej się ziemi, ale odpowiedź na nie jest zwykle bliższa niż gwiazdy, a jeśli na wiele pytań nie otrzymuje się jeszcze odpowiedzi, przypisuje się to tylko czasowej niedoskonałości wiedzy. O metafizycznym napięciu między pytaniem a odpowiedzią nie ma już co mówić, zlikwidowały je tranzystory w mózgach elektronowych, z drugiej strony — współczesna, coraz bardziej brutalna wiedza o psychice człowieka, która psychikę tę stara się „demaskować", wdzierając się nawet, jak mawiał Irzykowski, do „garderoby duszy".

Czy to starcze narzekania, reakcyjny tradycjonalizm, lub sentymentalizm roussowski? Pewnie, można powiedzieć, że to skleroza kazała Einsteinowi zwątpić w wartość swoich odkryć,gdy dowiedział się o nieprzewidzianych przez siebie konsekwencjach, można mieć żal do tych nielicznych uczonych, którzy boją się odkrywać, wiedząc, że nie na odkryciu kończy się społeczna funkcja ich umysłu. Co może myśleć człowiek, który nagle uświadamia sobie dialektyczną przemianę dobra w zło, a sam może już być tylko biernym obserwatorem tej przemiany? Ale czy to znaczy, że wolno nam pragnąć, aby koło się odwróciło i żeby wnuki nasze mogły znowu spokojnie (?) niecić ogień pocierając krzesiwa, lub może nawet czekać jak to „coś" zagrzmi i zapali umarłe drzewo? Z tego rodzaju nienaturalności dziejowej zdają sobie chyba sprawę ci, którzy najbardziej boją się możliwości współczesnego umysłu, jest ich zresztą zapewne mało, prawdopodobnie dlatego, że jeśli istnieje „ewolucjonizm wsteczny", to jednak w obserwacji tego co ludzkie, co mieści się w zasięgu humanistycznego spojrzenia, zdecydowanie przeważa „ewolucjonizm postępowy" i stąd o wiele większa liczba zwolenników Teilharda de Chardin. Jest coś niesamowitego, coś bardzo pociągającego w jego pytaniu kim będzie człowiek za pięćdziesiąt milionów lat, bo w tym pytaniu tkwi ta sama metafizyczna niewiedza, która utrzymywała w czystości Akademików. A jeśli nie stać nas na to, aby przyjąć to pytanie, bo jesteśmy mali małością naszego życia, bo tak bardzo i przede wszystkim zależy nam na dobru naszych bliźnich, żon, dzieci i przyjaciół, jeśli nie możemy sobie uświadomić, że świat współczesny wcale znowu nie jest tak bardzo katastroficzny, bo przecie w historycznym kontekście dżuma była czymś równie niebezpiecznym, jak obecnie bomba atomowa, jeśli jednym słowem nie wiemy, która z szal się przechyli, czy ta za ludzkością, czy ta przeciwko niej, pozostaje nam jedno wyjście, to, które pozostało Eisenhowerowi, gdy na kilka godzin przed inwazją na Sycylię wiedział, że nic realnego nie może polepszyć warunków atmosferycznych dla desantu — modlić się.

Ale w perspektywie widzenia współczesnego, trzydziestoletniego człowieka modlitwa Eisenhowera była niedobra. Nie dlatego, aby posądzał on ambitnego generała o ugięcie kolan, do czego zawsze zmusza prośba, ten najpowszechniejszy, tradycyjny sens modlitwy na pewno musiał być obcy człowiekowi, który w nocy wypatrywał przez lornetę brzegów Sycylii. Jeśli się do niej odwołał, to tylko dlatego, żeby odzyskać spokój, zrozumieć, że w pewnych sytuacjach człowiek nic już zrobić nie może. To jednak także jest niedobre, bo gdy się rozumie, że jest się na nieuchwytnym pograniczu racjonalnego z irracjonalnym, musi się w tym momencie ujawnić pycha, choćby jej ziarnko, bo pycha jest nierozłączna ze świadomością i jeśli się za nią w tym wypadku nie wini, to dlatego, że jest jej składnikiem integralnym, niejako cieniem jasności. Dlatego współczesny człowiek chce odmówić modlitwie wszelkiej wartości merytorycznej, oczywiście nie tylko tej najłatwiejszej: prośby i dziękczynienia, ale i tej, która by się łączyła z jakąś określoną religią, więcej — chce zmienić dotychczasowy jej kierunek: do Boga. Chce z modlitwy pozostawić sam szkielet, nie, to źle powiedziane, chce jej po prostu nadać inną funkcję, funkcję kodu, który każdy musi sobie wypracować, aby bezbłędnie w wyznaczonym czasie (uznana pozostałość tradycji) uświadamiać sobie: jestem człowiekiem i żyję wśród ludzi, niech te dwie racje nigdy o sobie nie zapomną we wszelkich między sobą powiązaniach. Oczywiście, to tylko „kochaj bliźniego swego, jak siebie samego", można by więc powiedzieć, że koło się zamyka i że między tradycją a nowoczesnością jest dużo więcej właściwości wspólnych niż to się zwykle wydaje. Tak, ale koło zamknęło się gdzieś bardzo blisko miejsca, gdzie stał Wieczernik, a później dopiero twarz tego, który nauczał i rozdawał chleb coraz bardziej się zacierała i ludzie dla rekompensaty dodawali swoje własne wyobrażenia. Powstawały do dziś jeszcze miarodajne księgi, w których dokonywano transpozycji tego, co było kiedyś uchwytne i zrozumiałe, na pojęcia ogólne i abstrakcyjne; próbowano określić Boga, zachować jego obraz, wyobrazić go sobie. Bardzo możliwe, że w wielowiekowej sytuacji ekonomicznej rodzącej się Europy, kiedy na wiele kilometrów kwadratowych przypadał jeden człowiek, zabieg tego rodzaju był konieczny. Człowiek był b a r d z i e j sam, nie gniótł się w tramwaju, nie stał w kolejce za mięsem, jednym słowem bliźni nie deptali mu po piętach i jeśli nie chciał zdziczeć, a przeciwnie doskonalić swój ewolucyjny kształt, musiał próbować wyobrazić sobie Boga, starać się zrozumieć go — oczywiście nie zdawał sobie sprawy z tego, była to konieczność naturalna, jak sen i pożywienie.

Tu gdzieś tkwi droga dla zrozumienia niesłusznie zatem wykpiwanej scholastyki, tu także moglibyśmy zagubić nasz podziw, lub

nieufność, dla licznych mistyków i ludzi, którzy przez całe życie potrafili w samotności pisać jedną księgę. Być może nawet, że tego rodzaju ekonomiczne przesłanki, oczywiste, tylko mało uświadamiane, wytrąciłyby bardzo poważny zarzut, że w historycznym rozwoju katolicyzmu zachwiana została równowaga między dwoma członami jednego z przykazań i imperatyw ograniczył się do „siebie samego". Bo jeśli człowiek był przeważnie sam, w otoczeniu jedynie rodziny, którą jednak kochał z prawa naturalnego, ale już najbliższego ewentualnego przyjaciela mogło dzielić kilka dni drogi (czy choćby kilka godzin), to jego moralność mogła się kształtować tylko w nim samym, bez możliwości porównawczych, z jednym punktem odniesienia — do Boga. Czy jakoś nie staje się zrozumiałe, że ten brak narzucającego się porównania powodował, iż człowiek ukształtowany moralnie był zakochany w swojej pewności, bo jedynym odnośnikiem był Bóg i stąd mógł nawet stać się sadystą (znane zjawisko w dawnych wiekach), gdyż nie miał uczulenia na bliźniego. Nikt tu jednak winy nie ponosi, po prostu tak się rodziła nasza cywilizacja i kultura (jest to wprawdzie widzenie z perspektywy współczesnej, zatłoczonej ulicy) i na pewno było by o wiele gorzej, gdyby człowiek nie był wówczas zakochany w Bogu, gdyby był zakochany tylko w sobie.

Czy da się dzisiaj powiedzieć, kiedy nastąpi moment odwrotu od Boga, od tradycyjnie rozumianego Boga „na obraz i podobieństwo nasze" (bo przecie prawo to można odczytywać w obu kierunkach, a w tym wypadku znaczy ono: na miarę naszych próśb i małości), a z drugiej strony zagubionego w łatwo narzuconych abstrakcjach: Piękna, Doskonałości, Harmonii, Mądrości, Dobra, Moralności? Wtedy, kiedy człowiek zobaczy drugiego człowieka, kiedy stanie się dla niego obecność bliźniego tak oczywista, że zrozumie, iż oderwać się od niej już nie może. Tak, ale kiedy się to stanie, jeśli czasu tego nie dało się określić pierwszym egzemplarzem etyki — przecie za taki egzemplarz uchodzą kamienne tablice Mojżesza, a powstały one dość dawno. Właściwie to pytanie należy do przyszłości, gdyż można być posądzonym o zarozumiałość zbyt wielką, gdyby się chciało odpowiedzieć, że moment ten już się dokonuje, albo dokona w czasie bardzo niedługim.

Pod ciepłym, zmysłowym niebem starożytnej kultury przechadzali się ci, którzy stawiali pytania. A niekiedy, gdy spojrzeli jeszcze wyżej, dostrzegali gwiazdy i mgławice, wówczas milkli, nie mieli odwagi pytać, tylko nagle zimno kurczyło im twarz, choć noc była ciepła. Tak barbarzyńca odczuwa Tajemnicę, obraz jest jednak dobry i warto powiedzieć, że z tymi wszystkimi, którym niekiedy dostępna była lub jest obecność Boga dzieje się coś podobnego. Ale niedawno człowiek oderwał się od ziemi, na razie wprawdzie

krążył tylko wokół niej, no, ale początki zawsze są niezbyt efektowne. Czy czuł „zimno"? Gdyby czuł, nie puszczono by go, musiał wierzyć, że się uda, że nie ma Tajemnicy. Kiedyś, także po raz pierwszy, ktoś poleci znacznie dalej. Wróci po iluś tam milionach lat świetlnych, pyłu nawet nie zastanie po drogich mu bliźnich, miastach, które znał, może nawet dość trudno będzie mu znaleźć planetę z której go wypuszczono. Może temu człowiekowi będzie zimno? Dlaczego miałoby mu być zimno? Starożytni, a i my jeszcze także, drżeliśmy i drżymy przed Nieznanym, dążymy do Boga, ale najwyżej osiągamy podnóże jego tronu; czy człowiek, który poleci w kosmos i stanie się gościem Nieznanego, nie zadrży już przed Tajemnicą? O, nie, gdyby się tak stało naprawdę, nie byłby już człowiekiem, w międzyczasie zdąży, na szczęście, nastąpić wymiana wartości.

Bóg tradycyjny był Absolutem, a więc także odnośnikiem naszego postępowania, Moralnością. Bóg to bardzo wiele, to wszystko, dlatego człowiek łatwo się gubi, trudno bardzo znajduje, bardzo często nie znajduje. Kto wie, czy wspaniała etyka katolicka (jedyna w pełni ludzka) nie dlatego dość małe daje wyniki z perspektywy dnia dzisiejszego, że zbyt mechanicznie połączona została z Bogiem, że „integralność" ta przyćmiła nieco praktykę: współzależność człowieka od człowieka. Kiedy pierwszy człowiek poleci w kosmos i stanie się gościem Boga, czy w najgorszym wypadku będzie jedynie penetrował szlaki, które do tej pory budzą „metafizyczny dreszcz", od Boga odpadnie Moralność, pozostanie tylko logika. To będzie ten historyczny moment, w którym jakaś kobieta spojrzy w gwiaździste niebo i pomyśli sobie: „Gdzież ten mój mąż teraz jest, co mi przywiezie z tego Marsa?" Jeśli oczywiście zapomni, że mąż w czasie swojej podróży nie starzeje się. To jeszcze bajka, ale warto już napisać porównawcze studium o baśniach i cybernetyce.

Boga człowiek zawsze będzie szukał. Jeśli nie będziemy go szukać w Kosmosie — a tam umieszczało się nasze niejako fizyczne, tradycyjne, najbardziej barbarzyńskie, ale i pierwotne Jego odczucie, bo była to jeszcze jedna, największa niewiadoma — zaczniemy go szukać tam, gdzie dotychczas stanowczo za mało szukaliśmy: w nas samych, w każdym pojedyńczym człowieku. Kosmos stanie się znany, przynajmniej zostanie stworzona możliwość jego poznawania, a my uświadomimy sobie, że nieznany jest człowiek. I dopiero wtedy, po raz pierwszy w sposób naprawdę uczciwy, osadzone zostanie w ludzkości przykazanie o miłości bliźniego, gdyż każdy z nas będzie w bliźnim odnajdował Boga — Tajemnicę.

Pod przyszłym niebem przyszłego świata będą spacerowali Akademicy, ludzie naiwni, którzy stawiają pytania. Wokół będzie istniała wiadoma rzeczywistość, ale od czasu do czasu, w przerwie

nad jej doskonaleniem, człowiek spojrzy na człowieka i poczuje radość. Uświadomi sobie bowiem, że „coś" na zawsze pozostaje zakryte przed możliwością wiedzy. I dopiero wtedy ludzie nie będą się już zabijać.

Z rozmyślań Don Kichota

Ale patrzeć można także od wewnątrz. Obok Sancho Panchy zawsze jechał jego pan. Zapatrzony w gwiazdy nie czuł zimna, mimo lichego przyodziewku (wyszczerbionej zbroi). Drżał wtedy, gdy uświadamiał sobie kosmiczny wymiar słów, które były już dawno w obiegu, słów takich jak Łaska, Odkupienie, Ludzkość. Dzisiaj dla wielu mają one jedynie wartość mitologiczną, jak bogowie Olimpu, nie rozumie się tych, którzy mają możność odczuwania w abstrakcjach właściwego im, trudnego dna. A przecie jeśli rycerz z Manchy myślał o Ludzkości, to tak prawdziwie, że zacierały mu się twarze poszczególnych ludzi, bo czy inaczej da się wytłumaczyć jego urojenia? Czy dójka od krów z brudnymi nogami stałaby się wówczas dla niego piękną boginią? To Sancho Pancha rozróżniał ludzi (nie miał wątpliwości co do ukochanej swojego pana), rozróżniał twarz Żyda, który mu sprzedawał owies dla wynędzniałych wierzchowców, od twarzy karczmarza, u którego pod wieczór szukał noclegu, nie mówiąc już o tym, że nigdy mu się nie zdarzyło ani na sekundę mieć wątpliwości, czy wiatrak jest naprawdę wiatrakiem. Gdyby było inaczej, epopeja musiałaby się skończyć znacznie wcześniej, któż by ratował rycerza przed kijami opryszków i owijał rany, jeśli kijów tych nie dało się już uniknąć? Dlatego tylko czasami, bardzo rzadko, gdyż był przecie zmęczony i musiał czuwać, jeśli spojrzał w gwiazdy, robiło mu się zimno, ale starał się wówczas dogonić szybko szkapę swojego pana, zawsze bezpieczniej.

Podobne odczytania Cervantesowskiej epopei daje dopiero wiek dwudziesty (zaczął się nią interesować dziewiętnasty), dopiero on za Pirandellęm rozszczepia osobowości i szuka w literaturze drugiego dna, sam autor miał, siłą faktu, znacznie mniejsze ambicje, powszechnie wiadomo, że chciał tylko wykpić pewną obyczajowość, która stawała się już karykaturą, a nawet nie tyle obyczajowość, co jej literacką transpozycję. Ale ani on, ani zakochany wiele lat później w średniowieczu Huizinga nie zrozumieli dlaczego obyczajowość rycersko-dworska tworzyła tak bogatą i konsekwentną rzeczywistość. Przecie nie była to tylko chęć mitologizowania życia, mitologizacja jest osądem historycznym, spojrzeniem z dystansu — to zakochanie się w konwencji było po prostu wynikiem tego, że z jednej strony przedłużała ona kontakt człowieka z człowiekiem,

jeśli się już z sobą spotkali, a z drugiej — ludzie po prostu mieli jeszcze sobie wówczas mało do powiedzenia, nie wiedząc o tym (podobnie jak my nie wiemy w perspektywie przyszłości o ile się wzbogacą nasze odczucia) podświadomie wypełniali pustkę pieczołowitą dbałością o gesty, reguły towarzyskie, obyczajowe. Jeśli się godzili lub byli skazani na samotność, to albo odnajdywali Boga w klasztornych murach — rówieśnicy Cervantesa mają do tego czasami zastrzeżenia — lub zapatrzeni w ludzkość, w zbawienie ludzkości, gubili kontakt z człowiekiem i stawali się śmieszni, choć bardzo potrzebni. O tym jednak Cervantes, tworząc swojego bohatera, jeszcze nie wiedział, to myśmy dopiero w śmieszności zobaczyli także i tragizm.

Zanim się jednak powie, jaka jest funkcja tragizmu samotnej jednostki w współczesnym społeczeństwie, trzeba od razu zaznaczyć, że równocześnie niemal z jego uświadomieniem został on do pewnego stopnia wytrącony ze społecznej przydatności; spostrzeżenie nieco skomplikowane i trzeba je powtórzyć w innej, szerszej wersji.

Pewne funkcje czy określenia są już nie do przyjęcia, a przynajmniej nie do łatwego przyjęcia, z chwilą, gdy ulegają niejako kodyfikacji, gdy wewnętrzne prawa, które nimi rządzą, zostają zapisane, a tym samym podane do powszechnego oglądu. Klerk, Outsider, Herezjarcha (stojący na progu Kościoła) mogli istnieć w społeczności do momentu, w którym ukazały się książki mówiące o wewnętrznym funkcjonalizmie ich specyficznych osobowości. Czy w takim razie należy mieć pretensje do Bendy lub Colina Wilsona, że pokusili się o syntetyczne uogólnienia? Chyba nie, syntezy te zdemaskowały, czy raczej utrąciły tylko tych, którzy je czytając pomyśleli sobie: jestem klerkiem, jestem outsiderem. Nie zaszkodziły natomiast prawdziwym klerkom ani prawdziwym outsiderom, bo ci, jeśli je nawet czytali, nie uświadamiali sobie, że czytają książki o sobie samych, tak jak człowiek naprawdę dobry nigdy sobie nie uświadomi, że jest dobry. Choć można spojrzeć z drugiej strony, jak gdyby zaprzeczającej tym spostrzeżeniom, zwłaszcza wtedy, gdy się mówi o wypadku trzecim, nieco różnym od poprzednich, o Buntowniku w strukturze religijnego poglądu na świat. Może dlatego to pojęcie samotnika nie zostało jeszcze zachwiane dla tych wszystkich, którzy powtarzają w jakiś sposób jego drogę, że dotąd właściwie nie udało się nikomu rozszyfrować struktury jego osobowości. Nie zgłoszono nawet propozycji takiego rozszyfrowania, propozycji analogicznej do tej, jaka miała miejsce w wypadku samotnika Intelektu, czy samotnika Literatury (właściwie obie te osobowości bardzo się zazębiają i jeśli został wprowadzony tu podział, to tylko dlatego, aby podkreślić, że propozycja

Bendy jest głębsza, mniej psychologiczna, a bardziej moralna — można by jeszcze mówić o Camusowskim samotniku społecznym). Pozostało jedynie kilka prywatnych zapisków „bezpośrednio zainteresowanych": Simone Weil, *Pamiętniki* Brzozowskiego i Trzebińskiego, *Nox atra* Konińskiego... Czy to znaczy, że ma się tutaj do czynienia z czymś większym, czymś trudniejszym do uchwycenia? Chyba nie, można przecie powiedzieć, że w swych najgłębszych zakamarkach wszystkie trzy samotnicze postawy są strukturami religijnymi (przemiana pierwiastka estetycznego w etyczny); to tylko widocznie dominanta elementu religijno-moralnego powoduje, że nie można tu skorzystać z czyichś doświadczeń, że trzeba powtórzyć drogę, choćby przetarta ona była tysiącami poprzedników.

Czasami może ktoś zrozumieć, choć na pewno z wielkim trudem, że w jego wypadku absenteizm społeczny utrudnia mu doskonalenie warsztatu twórczego. W obyczajowości jakiegoś Kościoła „stanie na progu", jak to się zwykło mówić, a więc także w pewnym sensie nieobecność, nie ma żadnego odnośnika z zewnątrz — tu nikt nic nie może pomóc. To bardzo wyraźna, świadoma „niemożność", która jest czasami, jak w wypadku Konińskiego, niemożnością pogodzenia określonego systemu religijnego z własną strukturą umysłową, oczywiście w niektórych tylko przecięciach, a czasami niemożnością przekroczenia jednej tylko tamy — Simone Weil nie mogła się przecie pogodzić właściwie z jednym: *anathema sit*. Ale psychologiczne dzieje tych, którzy stoją na progu, a czasami go przekraczają w tę albo w tamtą stronę, wychodzą poza granice tego szkicu. Szeroka dygresja miała wskazać tylko to, że jeśli jakiś człowiek w dniu dzisiejszym posądza się o zbieżności z drogą, która została opisana, czeka go dodatkowa trudność, której nie znał ani Don Kichot, ani właściwie nikt do wieku dwudziestego: trudność dokładnego zdania sobie sprawy, czy naprawdę przynależy on do niej, a jeśli tak, to co nowego wnosi do jej opisu. Psychologia współczesna, jeśli więc nie „utrąciła" samotności, to na pewno bardzo ją skomplikowała (chodzi o autoświadomość) — nie mówi się tu o filozofii, której działalność idzie w przeciwnym zupełnie kierunku.

Tragizm Klerka, Outsidera czy Herezjarchy polega więc na specyficznym naddatku osobowości, który ich wyobcowuje ze społeczności. Dzieje się to świadomie, jak w wypadku Hebbla, który pisał: „Strząśnij z siebie wszystko, co cię tamuje w rozwoju, choćby to był człowiek, który cię kocha, bo to, co ciebie niszczy, nie może nikomu wyjść na dobre", albo nieświadomie, co zdarza się o wiele częściej i w swej skrajności posunięte jest niejednokrotnie do obłędu — Van Gogh przypalający sobie rękę nad świecą jest już tu niemal symbolem. Czy ten naddatek współczesna medycyna mogłaby nazwać paranoją? Nie, paranoiczny przerost osobowości polega na

nieświadomym tworzeniu mitu, ten, o którym się mówi tutaj cechuje jedynie to, że dana jednostka nie korzysta z zastanych schematów, przeciwnie, wszystko co spotyka w zasięgu swojego losu poddaje procesom analizy i syntezy. Synteza jest etapem końcowym, niejako okularami na świat, dlatego właśnie Don Kichot nie widział człowieka tylko ludzkość. A ten prymat syntezy deformuje nie tylko w wypadkach karykaturalnych, naprawdę utrudnia odczuwanie i widzenie pojedynczych egzemplarzy życia. Jeśli się te kategorie psychologiczne przetłumaczy na działanie, jakoś staje się zrozumiałe, dlaczego Proust mógł się odciąć od ludzi w pokoju obitym korkiem: pisał dla świata, ludzi, ale z światem nie chciał czy nie mógł mieć nic wspólnego. Tu się więc zaczyna rozświetlać tragizm samotności „jednostek z naddatkiem": świadomie lub nieświadomie pracują (tworzą) dla ludzi, nie mogąc równocześnie być wśród nich, maluczcy przyjmują owoce, nie rozumiejąc dlaczego ci, którzy je dają są takim odludkami („wariatami"). Nieco inaczej wygląda to wszystko u Herezjarchy. Psychologiczny kierunek jego naddatku zostaje skierowany nie tyle na zewnątrz, ile przede wszystkim do wnętrza, w nim się przecie ma dokonać niejako prywatne poszukiwanie drogi do Boga poza zastanymi schematami. I może dlatego jest to najcięższy przypadek, niemożliwy do skodyfikowania, daje się jedynie zaobserwować pewne prawidłowości: poszukiwanie Boga zaczyna się na przykład zwykle od poszukiwania moralności własnej i bliźnich. Znamienna i bardzo tragiczna jest tu droga Stanisława Brzozowskiego. W końcowej części swego *Pamiętnika* pisał on: „Człowiek jest tak zbudowany, że dążąc do poznania siebie odnajduje Boga. Ale wtedy Bóg jest czymś tylko l u d z k i m?" Gdyby dane było temu filozofowi własnego życia trwać znacznie dłużej, prawdopodobnie punkt dojścia jego poszukiwań byłby bliski autodeterministycznym koncepcjom ks. Jakubisiaka i Bolesława Micińskiego.

Pewnie, dla każdego systemu religijnego bliskie są przede wszystkim te wypadki, kiedy naddatek samodzielnego myślenia ulega pokorze, pokorze nie tylko w tym znaczeniu, że człowiek przekreśla siebie, aby przyjąć rzeczy niemiłe, jeśli w konsekwencji służą one dobru powszechnemu, ale i tym, że doszedł on do z r o z u m i e n i a kim j e s t (godząc się z tą świadomością). Tak, ale tego rodzaju pokora jest chyba właśnie świętością i system religijny (Kościół) zwykle zbyt mały znajduje szacunek dla tych wszystkich, którzy stoją na progu, nie mogąc siebie złamać. Mówi się, że to brak dobrej woli. W najgorszym wypadku: któż może powiedzieć, co dzieje się w ostatniej sekundzie świadomości? Historycznie tę nietolerancję może dałoby się usprawiedliwić, na szczęście zaczyna ona pękać.

A zresztą, jeśliby święci chodzili po ziemi, mogliby się przyczyniać do polepszania ludzkości tylko jednym: swoim postępowaniem. Dlatego święty Franciszek jest dzisiaj najpopularniejszym świętym. (Sancho Pancha byłby bardzo do niego podobny, gdyby nie był przypisany do swego pana). Ktoś o umysłowości scholastycznej byłby obecnie wygwizdany, współczesna wiedza o Kościele jest już na tyle bogata, że ludzie nie są ciekawi jeszcze jednego, który tak doskonale wie. Drażni ich przerost interpretacji, w której gubi się ewangeliczne słowo, a poza tym przekorna aparatura odbiorcza współczesnego człowieka o wiele chętniej ulega buntownikowi, bo widzi w nim trud i żarliwość poszukiwań — to nie znaczy, aby mu zawsze ulegała, najczęściej uczy się jedynie starych prawd na odwróconym abecadle.

Tragizm więc samotników, o których tu mowa, polega na wiedzy, oczywiście nie w dosłownym tego słowa znaczeniu. Homer obok Conrada dał nam najwspanialszy opis morza, choć jakoby nigdy go nie widział, bo był ślepy. Chodzi tu więc raczej o intuicję w poznawaniu, o poznawanie, które nie ogranicza się do zapamiętania tego, co się zastało, lecz do tego stanu zastanego potrafi dodać nowe wartości.

Jednostki wyalienowane (modny dziś termin) ze społeczności maluczkich przez naddatek. I dopiero w ten sposób następuje w świecie ludzkim wyrównanie. Bo oczywiście przypuszczenie, że z chwilą, kiedy otworzy się furtka do kosmosu i Tajemnica przestanie być tajemnicą, zacznie się Boga szukać jedynie w stosunkach międzyludzkich, jest przypuszczeniem bardzo humanistycznym, na które jednak mogą sobie tylko pozwolić Sancho Panchowie, choćby bardzo wysublimowani. To widzenie bliskie bowiem pierwotnemu odczuwaniu Boga jako Tajemnicy jest widzeniem prawie nas wszystkich, bo my, maluczcy, jesteśmy Sancho Panchami uwolnieni jedynie z pańszczyzny, stąd nasza krótkowzroczna i naiwna skłonność do zaufania każdej utopii, także i tej, że ludzie nie będą się kiedyś zabijać. Gdybyśmy nawet szukali Boga jedynie wśród nas, odnajdywanie byłoby przecie bardzo zróżnicowane w czasie, każdy z nas jest inny, a więc po prostu nic by nie zmieniło aktualnego stanu rzeczy, prawda z rozmyślań dwu jeźdźców tkwi gdzie indziej.

Jesteśmy Sancho Panchami, stoimy w kolejkach, cerujemy spodnie i skarpetki, od czasu do czasu drżymy pod spojrzeniem tej czy innej gwiazdy (bez filmowych skojarzeń), ale nie wychodzimy poza mikrokosmos naszego otoczenia, jesteśmy tymi maluczkimi, którzy w zależności od ilości i jakości przeciwstawień się tablicom mniej lub bardziej trudno przejdą (albo nie przejdą) obok Wielkiego Furtiana. Ale gdyby się Ludzkość składała jedynie z nas, Malucz-

kich, nie wielebyśmy się różnili od społeczeństwa termitów, na szczęście, jest w niej zawsze pewna liczba Don Kichotów, których nie rozumiemy, którzy może nas denerwują, ale w konsekwencji zmuszają do pytania: „Czy czegoś w tym nie ma, skoro on taki wariat?" Pomóc im nigdy nie pomożemy, bo nie rozumieją swojej funkcji i posłannictwa; to my z czasem dochodzimy do świadomości, że naszą ubogą, mikroproblemową rzeczywistość spinają, jak pręty stalowe beton, pojęciami takimi jak: Człowiek, Dobro, Piękno, Nadzieja, Ludzkość. Pojęcia te poddają nam hierarchię uniwersalistyczną, ponadczłowieczą, dlatego Bóg nie zostanie nigdy zagubiony wśród nas, pojedynczych ludzi.

Dziwne odwrócenie pojęć. Pod starożytnym niebem nie wiedzieli Akademicy, więc stawiali pytania i one były wartościami moralnymi dla „maluczkich", dzisiaj nie wiedzą maluczcy (choć w innej nieco skali) a ich etycznym punktem odniesienia (pobudliwości) są Samotnicy — warto by próbować uchwycić czas, w którym nastąpiła ta przemiana. Tylko że w starej Grecji stawiano Akademikom posągi i czczono ich prawie na równi z bogami, współcześnie samotnicy uchodzą za wariatów, gdzieś, kiedyś pękła świadomość wzajemnej potrzeby.

I dlatego, jeśli chce się w pełni odczytać epopeję Cervantesa, trzeba na jej bohaterów spojrzeć z pewnego oddalenia. Przystańmy na drodze i patrzmy na nich jak odjeżdżają: Sancho Pancha na kłapouchym i Don Kichot na Rosynancie chudym jak on sam. Gdy już ich nie będziemy mogli rozróżnić, gdy staną się jedną postacią, nieco może dziwną i nieforemną, dopiero wtedy zobaczymy siebie.

Wiesław Szymański

TADEUSZ SZAJA

Z HADESU

(Pamflet)

I

... i długo w noc opowiadał Odyseusz mądrym Feakom o tym, co widział w Hadesie. Był to pierwszy poetycki reportaż z moralnym wydźwiękiem. Tytuł: ocalały rozbitek — ciekawym. Następnych przez długie wieki bardzo wielu było... psiakrew... Zresztą chcecie — i wy — proszę, słuchajcie.

II

Mówią: napisz. Odpowiadam — temat za obszerny. No to weź wycinek jeden, fragmencik — radzą. Kiedy się ciągnie wszystko, jak perz chłopu za broną. Zrośnięte. No to się streszczaj — nalegają. Odpowiadam: że piszący, który się w takich rzeczach streszcza podobny jest do rozrzutnego karczmarza, który zabił karmnego wołu w lipcu, gdy żniwa i ruchu w karczmie nie ma, po to, aby przejeżdżającemu kupcowi zrobić polędwiczkę na obiad.

Słowem kandydat na rychłego bankruta ku uciesze najlepszych przyjaciół.

No to pisz jak chcesz — śmieją się — tylko obiektywnie.

Wzruszam ramionami i stwierdzam, że mam po dziurki w nosie letnich obiektywistów, którzy okazują się, koniec końców, niejakimi subiektywistami, a szukam wcielenia subiektywistycznego, które okazałoby się obiektywne.

No to... — patrzą bezradnie, rozkładając ręce. Powtarzam ten sam gest ku ogólnej irytacji i staram się pisać.

III

Kiedy pytają mnie: „co ludzie robią w życiu", przywołuję na pamięć wszystkie przeczytane w życiu książki, przypominam dyskusje zadymione, ostre i nerwowe, przeglądam w myśli gazety i cza-

sopisma osypane kornikami znaków drukarskich i odpowiadam jak chłopię na lekcji: ludzie żyją po to, by żyć, żyją dla miłości, żyją dla władzy, dla użycia, dla obowiązku, gonią za przyjemnością, rozkoszą, poznają, dążą do Boga, chcą być mądrymi, wielkimi, doskonałymi i wiele, wiele rzeczy innych im się zdaje.

Zdaje? — gorszy się nauczyciel, unosząc brwi.

— Tak! Zdaje.

— A ty co sądzisz? — naciera nauczyciel wskazującym palcem.

— Nie odpowiadam, wykręcając twarz: ja...

Dopiero gdy wiem, że mnie nikt nie słyszy, ani nie podgląda powtarzam cicho swemu cykającemu zegarowi: ja walczę o byt. Ludzie walczą o byt. Nic innego nie robią bez względu na to, kim są, co o sobie i innych myślą, co głoszą, gdzie się znajdują i co by nie robili, nic innego nie czynią, choćby się wypierali jak Piotr swego Mistrza, po trzykroć i więcej razy — nic innego nie robią, tylko walczą o byt.

Człowiek, który ustępuje miejsca staruszce w tramwaju, uśmiechając się oczami i sercem uprzejmie — walczy o byt, tak samo jak ten, który ją spycha ze stopnia biegnącego już wozu. Dziewczyna, która na ulicy rozsiewa „czar-mgłę" swą szeleszczącą halką, lub uwodzi w zacisznym pokoiku nieśmiałego kandydata na inżyniera z rychłą perspektywą: „własny samochód" — walczy o byt, tak samo jak pogardzana (ze względu na słabe materialne możliwości walki) staruszka, ślęcząca nad różańcem w półmroku wonnego kadzidłem ołtarza.

Ten, który w paraliżu śmiertelnego strachu wyciąga w ogniu walki swego konającego towarzysza — walczy o byt, tak samo, jak żona zdradzająca i pozostawiająca swego przegranego życiowo męża.

Człowiek, który pracuje z pasją, aby zrobić to, co zamierzył, względnie to, co uważa, że zrobić powinien lub musi — walczy o byt identycznie jak leń, cynik i hedonista, który, uważając pierwszego za przegranego społecznie durnia, walczy o byt, wydając drobnymi swój czas i energię życiową na czynności, które z psycho-biologiczno-życiowych względów sprawiają dużą przyjemność.

Poeta, który sprowokowany podstawił swą (jak mówią) genialną głowę pod kulę zimnego drania, walczył o byt z równą precyzją, jak i modna panienka ulegająca po sutej libacji swemu przełożonemu.

I jeszcze. Ludzie, którzy otoczeni strażą układają harmonogram naciskania guzików w wojnie atomowej, walczą o byt tak samo, jak i brodaty trapista, który w klekocie sandałów szuka w modlitwie swojej poezji, ocalenia siebie i świata.

Oni wszyscy walczą o byt. A przykładów można by nieskończenie przytaczać. Uogólniając, powiedzmy więc krótko: zarówno małpa waląca kijem po łbie drugą małpę, gdy ta wyciąga rękę po kokos na drzewie, na którym pierwsza małpa siedzi, jak i dowcipny psychopata o załamanym nosie i przykrej, totalistycznej mentalności, który w przewidywaniu społeczno-moralnych konsekwencji swego czynu, wypił podaną cykutę — oboje walczyli o byt. Obrazy powyższe mogą wydać się straszne tym, których wyobrażenie o ich bycie, a więc o celu swego dążenia jest straszne. Bo jeśli np. dojdę do wniosku, że kokos małpy, lepsze miejsce dziewczyny, władza otoczonych strażą, to jednak nie ten najlepszy byt, nie sam byt, a tylko jego pozór, okruch tego jedynego, ostatecznego i absolutnego, to nawet każda z tych „najgorszych walk o najgorszy byt" staje się walką o Boga.

Powszechność zaś tej instytucji (od której pięknoduchy ze wstrętem się odsuwają), równa powszechności Newtonowskiego prawa powszechnego ciążenia, wyklucza posądzanie go (to jest Absolutu) o pomyłkę, a ze względu na jego (to jest Absolutu) powagę, trudno posądzać go o uczynienie ludziom niemądrego kawału. Po prostu wydaje się, że (jak cytuje Norwid za Eklezjastą w swym motcie do „Pompei") *tę zabawę trudną dał Bóg synom ludzkim aby się nią trapili.*

Mnie osobiście zjawisko powszechnej walki o byt jest bardzo na rękę ze względów intelektualnych, gdyż znając istotę nie potrzebuję poszczególnych kluczy, by rozwiązywać każdą poszczególną mentalność, teorię, czy osobowość. Mając taki „wytrych" pasujący przy odpowiedniej manipulacji do każdego „zamku", mogę rozwiązać przy pewnym wysiłku intelektualnym każdą sytuację, każdą ideologię, każdą mentalność, każdą osobowość. Najwięcej zaś radości wewnętrznej przysparzają mi przy tych manipulacjach gromy, jakimi obrzuca mnie święta obłuda. Bo, cytując pewną starohinduską fraszkę pisaną w jakże niemodnej dzisiaj konwencji literackiej (trzy tysiące „z hakiem" lat temu), można powiedzieć, że:

Jakiż gniewowi płomień stanie zadość
I gdzie jest cięższa od miłości niemoc
Gdzie jest od fałszu bardziej wraża przemoc
Lub od radości wiedzy większa radość

Jednakże w niniejszym szkicu zainteresowanie tą sprawą wynika z innych względów. Otóż poruszyłem ją, aby szkicowo dowiódłszy istnienia powszechnej walki o byt stwierdzić, że jest ona fundamentem każdej osobowości ludzkiej. Bo ze świadomości o konieczności walki o swój byt wyrasta osobowość ludzka, a z jej interpre-

tacji, z jakości tej walki, moralność ludzka, która zaczyna się od stwierdzenia: „żyj i pozwól żyć innym", by przez „człowiek człowiekowi nie wilkiem a bratem", przez „kochaj bliźniego swego", czy „abyście się wzajemnie miłowali", dojść do słów modlitwy, którą po prostu uważam za pewnego rodzaju podpowiedzenie (ściągaczkę), jaką dał nauczyciel, „Wielki Byt" — uczniakom nie umiejącym rozwiązać zbyt trudnego zadania:

Ojcze nasz (a nie mój!), *któryś jest* (Ty, a nie Wy)
w niebie, święć się Imię Twoje (a nie Wasze)

i dalej:

Chleba naszego (a nie mego!) *powszedniego*
daj nam (a nie mnie daj!) *dziś... i odpuść nam*

Oto przykład doskonałej osobowości ludzkiej zespolonej z Absolutem. Oto odpowiedź zasadnicza tym, którzy w sposób zasadniczy martwią się, jakby tu ocalić swoją osobowość „w złych czasach". Naturalnie trzeba nie tylko w modlitwie, ale i w działaniu.

Ale wróćmy z niebiańskich ścieżek, na któreśmy nieopatrznie wstąpili, albowiem celem naszym jest pogański hades, a przewodnikiem pogański indywidualista ze „społecznym instynktem", a nie największy społecznik wszystkich czasów, który dopiero w chwili najgłębszego załamania wypowiedział słowo „mnie" wołając: *Boże mój Boże, czemuś mnie opuścił.* To był chyba największy Jego akt heroiczny, by w obliczu faktów nie stwierdzić: „Boże nasz Boże, czemuś nas opuścił". A logicznie rzecz biorąc, tak by zawołać powinien.

Ale wracajmy do hadesu.

IV

Przyjaciel mój i mój dobry duch kiedym go raz zapytał, jaki zmysł uważa za najważniejszy dla siebie odpowiedział, że „oczy". Nie powiedział zmysł wzroku, tylko oczy. Bo widzisz — mówił — największą radość sprawia mi, gdy mogę daleko patrzeć. I rzeczywiście, miał ten wzrok wyćwiczony. Samolot zobaczył zawsze pierwszy, ledwie nas jego stłumione przechłystywanie się motorów doszło. Na grzybobraniu zaś do wściekłości doprowadzał mnie (walka o byt!), gdy miał już prawie cały koszyk prawdziwków, podczas gdy ja trzy, cztery i to takie robaczywe, które on — podejrzewam to — celowo zostawił. Prowadzał mnie na wycieczki górskie, wybierając wzniesienia z co większą perspektywą. A kiedy wygramoliliśmy się gdzie trzeba, po dłuższej szczegółowej kontem-

placji wyrzeźbionej naturą i człowiekiem przestrzeni, mówił w napięciu przerywając ciszę:

— Ty, chyba już rozumiesz, dlaczego najważniejsze rzeczy biblijne czy starożytne odbywały się na szczytach górskich. Bo tutaj człowiek ma perspektywę. Chodzi o to, aby nauczyć się ją wewnętrznie wykorzystywać. Trzeba po prostu widzieć daleko, aby zobaczyć siebie. Kto wokół siebie ciągle myślą krąży, a robimy to chwila za chwilą, tam w dole, w pracy, zabawie, a nawet we śnie, ten nigdy nie będzie nic o sobie wiedział, będzie sobie dorabiał teorie i teoryjki na usprawiedliwienie, nabierze cech małodusznego filistra modlącego się pod figurą. Każde osiągnięcie czyjeś będzie mu osobistą klęską, a każda nieudana drobna akcja życiowa załamie go. Po prostu zabraknie mu cnoty cnót, osi kręgosłupa osobowości ludzkiej — męstwa.

— Wzdrygnąłem się na to słowo, gdyż będąc programowym antymilitarystą, nie cierpiałem facetów, którzy takie słowa mówią. To pierwsze. Po drugie, jeśli już, to zgadzałem się z opinią powszechną, literacką przede wszystkim, że trzeba mówić nic nie mówiąc, słowem — jechać do kuchni przez stodołę. Po trzecie zaś o moim przyjacielu, skąd inąd niezłym facecie, chodziły głuche wieści, że jest faszystą. W każdym bądź razie coś w tym rodzaju. Przyznam się, że niejednokrotnie, a przede wszystkim każdorazowo po jego udanym grzybobraniu, przyznawałem rację tym pogłoskom. Gdybym miał wybrać do kreacji w filmie kogoś na Żyda wykombinowującego najwspanialszą teorię obejmującej cały świat harmonii, uwalniającej człowieka od kompleksu wydziedziczenia — wybrałbym siebie. Gdybym miał znowu w tym samym filmie dać komuś do zagrania rolę korporanta z pałą w ręku ganiającego Żydów po ciasnych uliczkach, właśnie ze względu na te teorie, — dodawał mój przyjaciel (— i sklepiki, i sklepiki) — to byłby to zapewne mój przyjaciel. Naturalnie, gdyby zgodził się zagrać tę rolę bez pieniędzy. Bo pieniądze mogłyby go szybko zdemoralizować (do reszty!) — i straciłbym przyjaciela.

Zresztą nie tyle o te grzybki prawdziwki chodzi ile, że...

Niejednokrotnie więc w chwilach depresji, czy podniecenia pytałem go: jakie buty lubisz? A on dobrodusznie: masywne, ciężkie, takie, żebym czuł, że mam coś w nodze. C i ę ż k i e b u t y — przeciągał kołysząc nogami.

Kiwałem w takich razach melancholijnie głową, nie bacząc na jego uśmiechy. Więc teraz, kiedy wypowiedział, że męstwo jest cnotą cnót, której brakuje współczesnemu światu (a nie np. mądrość, czy dobroć czy inna cierpliwość — jakby to z obowiązujących norm, obowiązujących kodeksów wynikało), rzecz postanowiłem zbadać. W tym celu chciałem pójść do innego przyjaciela, ale...

V

Słuchaj — zapytałem mego szczęśliwego grzybobiorcę — a dlaczegóż to męstwo uważasz za kręgosłup osobowości?

— Bo po pierwsze jest to cnota dynamiczna — odpowiedział — to jest taka, którą się w działaniu, w życiu zdobywa, a nie przez samo myślenie, po drugie, zajmuje ona stanowisko w stosunku do innych cnót takie samo, jak witamina B kompleks w stosunku do innych witamin. One są jej składnikami.

— A to ciekawe — odpowiedziałem.

— Owszem — potwierdził.

— No, dobrze. A co jest, że się tak wyrażę, przeciwieństwem męstwa? Tchórzostwo?

— Nie! Tchórzostwo to przeciwwaga militarystycznej odwagi, przeciwieństwem zaś męstwa jest zwykła, pospolita małoduszność.

— Aaa, to jeszcze ciekawsze — przyklaskiwałem dłońmi — w takim razie, konsekwentnie, żyjemy w kraju, w którym ze świeczką nosicieli męstwa, że się tak wyrażę, nie uświadczysz.

— Spojrzał na mnie z najwyższym uznaniem. Rzecz prosta — stwierdził. Gdyż wyraz męstwo pochodzi od „mąż" (czyli mężczyzna), a ludność naszego kraju dzieli się na: a) figlarne kobiety dążące do dostępnych dla siebie celów z całą stanowczością i b) jedna ósma, ćwierć i półsamców, z resztą cech wybitnie damskich.

Czasem trafi się, owszem, i cały samiec, ale on bywa zazwyczaj zbyt mało inteligentny, aby był mężczyzną — dodał melancholijnie.

— Aż nie chce się wierzyć — kręciłem głową.

— No, to spróbuj coś w Polsce załatwić z takim jednym czy drugim półsamcem — zareplikował. Jeśli go, jak kobietę, gdy chcesz by ci była przychylna, nie połechcesz gdzie trzeba, żebyś najsłuszniejszą sprawę reprezentował — przepadłeś. I odwrotnie. Jeśli połechcesz — to choćbyś największe nic lub świństwo chciał przeprowadzić znajdziesz wesołych, rechotliwych protektorów.

— Niedobrze — powiedziałem zasmucony tak bardzo, że aż zapomniałem mu te jego grzybki.

— Niedobrze — potwierdził.

— W takim razie trudno u nas o rozwinięte osobowości, skoro nosicieli męstwa, mężczyzn, jak twierdzisz, nie ma, a braku uświadomienia sobie konieczności walki o byt zdołałem już dowieść.

Milczeliśmy znacząco. Wreszcie przerwałem.

— Słuchaj. W takim razie powiedz mi jeszcze, jaki jest stopień wyższy męstwa, skoroś mi tak pięknie o męstwie opowiedział. Bo chyba istnieje „większe męstwo" skoro istnieje męstwo?

— Owszem. Wielkie męstwo to, znając cały rzeczywisty stan rzeczy, nie wpaść w grzech pychy, czyli nie żywić pogardy dla półsamców. Odwrotnie...

— Dobrze, ale to chyba trudna sprawa.

— Owszem, ale wychodzi się wówczas na którąś z górek, jak my dzisiaj, zrzuca się ciężkie buty (dodał znacząco pod moim adresem) i daje się odpocząć nogom, oglądając długo okolice.

— A wiesz, że w tym kraju są piękne górki, z których bardzo wiele dojrzeć można. Że dla tych właśnie górek warto w nim żyć, jak współcześnie w żadnym innym kraju.

Po tym oświadczeniu zrobiło się nam bardzo wesoło na duszy. Obydwóm.

— Jeszcze chwileczkę. Zatrzymałem go, bo już się zaczął zbierać do powrotu. Powiedz mi w takim razie, proszę, jaki to będzie stopień najwyższy od męstwa? Takie największe męstwo.

— Usiadł gwałtownie z powrotem. Widziałem że myśli bardzo intensywnie. Badał kroczkami wzroku każdy szczegółik w głębokim terenie. Zmieniał pozycje. Północ, południe, wschód, zachód. Żyły, jak niespokojne węże, pełzały mu po skroni. Wreszcie wykrztusił, jak zaczadzona Pytja delficka: największym męstwem będzie ...nie bać się swojej połowicy, gdy się jasny garnitur pobrudziło przy podtrzymywaniu kominiarza, który stracił równowagę na stopniu tramwaju, no i nie stracić wiary w swój postępek.

Zaczęliśmy pomału schodzić. Dobrze mu mówić o męstwie i małoduszności — myślałem, potykając się za jego plecami — kiedy on kawaler.

Znowu wróciła sprawa grzybków, która nas dzieliła.

Tadeusz Szaja

STANISŁAW WREMIŃSKI

GEORGES BERNANOS
RZECZ O MORALITECIE SZYDZĄCYM

Moralitet jest rodzajem literatury zaangażowanej. Jego naczelnym powołaniem jest wykazać pewną rację etyczną bądź przez ujawnienie słuszności poglądu autora, bądź niesłuszności poglądu czy postawy przeciwnika autora, w każdym razie moralitet w założeniu swym jest polemiką, pamfletem obliczonym na zdeprecjonowanie oponenta i wywyższenie racji twierdzącego.

Moralitet szydzący nie będzie zjawiskiem paradoksalnym; raczej będziemy tu mieli do czynienia z czymś naturalnym, moralitet szydzący będzie niejako moralitetem prawdziwym zupełnie, czystym moralitetem!

Moralitet pojawia się wszędzie tam, gdzie słuszna zdaniem autora racja jest co najmniej zagrożona przez inną, niesłuszną, obcą, szkodliwą. Skoro dotychczasowe kazania propagandowe nie odniosły skutku i przeciwstawne tendencje, postawy i racje plenią się jak kąkol w zbożu — autor moralitetu poczyna ukazywać trafność bronionej myśli przez kompromitację jej zaprzeczenia, afirmować prawdę nie wprost ale przez zdyskredytowanie kłamstwa. Moralitet staje się w założeniu utworem drwiącym, kpiącym, szyderstwem z przeciwnika; operuje się tu techniką realizmu, ale realizmu karykaturzysty, który nie stara się zważyć argumentów stron, lecz przystępuje do działania — widząc protagonistę w krzywym zwierciadle.

Moralitet, zwłaszcza moralitet szydzący — jest literaturą nie tylko zaangażowaną, jest tendencyjnym szkicem, operującym z natury porównaniem, a w porównaniu tym, zwłaszcza w moralitecie szydzącym — chodzi nie tyle o to, by rycerz własny wydał się piękny i wspaniały, ile o to, aby „rycerz" strony przeciwnej wydał się mierny, głupi, odrażający, podły i nikczemny...

Moralitet szydzący jest gatunkiem znanym już starożytności, wywodzącym się chyba już od Arystofanesa i mimo różnych po-

staci i kompozycji wewnętrznych, jakie zawierał na przestrzeni wieków, jest on gatunkiem komediowym, satyrycznym.

Ponieważ sprawy moralności — związane nierozerwalnie z aktualnymi dziś w świecie zagadnieniami egzystencji, humanizmu, wolności, odpowiedzialności i wyboru — stają w centrum treści literackich, moralitet szydzący staje się w tej sytuacji klasycznym orężem walki autora uznającego pewien kierunek etyczno-społeczny z tym, co stoi na drodze jego ideałów, z tym, co wobec jego racji jest obce i wrogie.

Rozpowszechnienie się moralitetu szydzącego, którego wielkim przykładem są *Biesy* Dostojewskiego, ma uzasadnienie historyczne w dziejach ostatniego stulecia, z ich ważkością społeczną i polityczną, wielością kontrowersji ideologicznych oraz tendencją do polaryzacji stanowisk i wiązania ideologii z praktyką polityczną, gospodarczą, społeczną.

W takim klimacie moralitet szydzący robi karierę, wyraża doskonale to, co jest zamówieniem społecznym różnych stron wielkich konfliktów. Ten gatunek pisarski, znajdujący swe klasyczne przykłady w *Dylu Sowizdrzale* Karola de Costera, *Prowincjałkach* Pascala, wielkich komediach Moliera — staje się bojowym orężem wszystkich kierunków. Komuniści, katolicy, liberałowie, prawica społeczna — w s z y s c y sięgają do tej broni. W wielkich bitwach ideologicznych liczą się przede wszystkim sukcesy, realne osłabienia i usunięcia przeciwnika. Intelektualny dyskurs ustępuje miejsca — tendencyjnej drwinie, symplifikacji i karykaturze w szkicowaniu stron. Pisarz nie zamierza tu być sędzią sporu, ale w moralitetach stapia w jedno postawę adwokata, prokuratora i satyryka.

Dla wskazania, czemu właśnie moralitet szydzący zrobił współcześnie karierę literacką i polityczną, pragnąłbym przytoczyć dwie uwagi dotyczące pewnych istotnych aspektów klimatu twórczości zaangażowanej w dzisiejszych czasach:

„Prawdę powiedziawszy pisarz nie może się spodziewać, że będzie mógł się trzymać na uboczu, by snuć myśli i obrazy bliskie sercu. Aż do chwili obecnej — tak czy inaczej — absenteizm był zawsze możliwy w historii. Kto się nie zgadzał, mógł milczeć lub mówić o innych sprawach. Dziś wszystko się zmieniło i nawet milczenie staje się niebezpieczne. Z chwilą gdy nawet absenteizm jest uważany za dokonanie wyboru — sam w sobie potępiony lub uznany — artysta, czy chce, czy nie, zostaje zwerbowany. Słowo »werbunek« wydaje się tutaj słuszniejsze niż »zaangażowanie«. Nie chodzi tu w istocie o dobrowolne zaangażowanie się, lecz raczej o obowiązkową służbę wojskową. Dziś każdy artysta zostaje

zwerbowany i przykuty do galery epoki; musi się z tym pogodzić nawet wtedy, gdy uważa, że galera cuchnie śledziem i w dodatku kurs jest fałszywy. Jesteśmy na pełnym morzu i artysta — jak wszyscy — musi wiosłować, jeśli zdoła nie ulec zagładzie, ale istnieć i tworzyć" (Albert Camus).

„Tyrani naszej planety są nieczuli na dzieła pisarzy, ziewają przy ich pełnych skargi pieśniach, bohaterskie epopeje uważają za śmieszne bajki, przy utworach religijnych zasypiają. Jednego wszakże boją się: ich szyderstwa" (Friedrich Dürrenmatt).

Nie chodzi, rzecz jasna, o dosłowność i zupełność aprobaty obu tych wypowiedzi. Tłumaczą one jednakże bardzo wiele, jeśli chodzi o kwestię awansu moralitetu szydzącego w obecnych czasach. Ten awans nie ominął również kręgów literatury wywodzącej się z inspiracji chrystianizmu. Wielki przykład moralitetu szydzącego, jaki dał swą twórczością Teodor Dostojewski, spotkał się po kilku dziesiątkach lat z rezonansem wśród pisarzy rekrutujących się z kręgu myślowego katolicyzmu. Wśród tych ostatnich na czoło wysuwa się pisarstwo Jerzego Bernanosa.

Bernanos nawiązał w swej twórczości, która była wielkim, rozpisanym na wiele głosów, tonów i instrumentów utworem o cechach pamfletu — do najlepszej tradycji w literaturze swego kręgu myślowego — do „Piekła" Dantego i pascalowskich *Myśli* oraz *Prowincjałek*. Te klasyczne wzory dalekie były od słodkich i kaznodziejskich nutek misjonarskich. Zwalczały przeciwników moralnych bez pardonu, szydząc z nich, pomniejszając ich, dyskredytując i ukazując nie w roli groźnych demonów, czarnych rycerzy ciemności, ale pod postacią płazów.

Jerzy Bernanos wbrew temu, co się utarło o nim sądzić — zwłaszcza po przeczytaniu niektórych wstępów do jego dzieł wydanych w Polsce — był w całej swej twórczości wybitnym i bezkompromisowym pamflecistą, kierującym w przeciwnika ostrze zjadliwej ironii, szyderstwa, posługującym się chętnie karykaturą portretu psychologicznego i operującym mistrzowsko dyskredytacją moralną i intelektualną tych, których uważał za stojących na drodze swych ideałów. Ten obraz Bernanosa nie kłóci się wcale z tym, że opowiadał się jak najbardziej za doktrynalnym katolicyzmem. Przeciwnie, Bernanos, o którym Emanuel Mounier powiedział, „...nie lubił teologów, ale jego własna teologia była absolutnie bez zarzutu" — był szczególnie dlatego autorem wspaniałych kart drwiny i szyderstwa, że pojmował szkodliwość, obcość wobec człowieka tego wszystkiego, co reprezentowali ludzie, o których pisał ironicznie — „dobrze myślący", a nazywał ich też „moralne bydlęta"...

Bernanos widziany jako szyderca, jako pamflecista, jako demaskator — jest na wskroś doktrynalny, wywodzi się z tradycji przypowieści o wypędzaniu biczem przekupniów ze świątyni jerozolimskiej; w ten sposób pozycja Bernanosa jest niejako pozycją bojownika moralnego, nie zaś gaduły, przyrządzającego dla czytelnika rycynowatą papkę wykładu o cnocie i powinnościach...

W przekazywaniu racji moralnych literaturą — istnieją dwie zasadnicze metody — moralizatorstwa i moralitetu. Pierwsza jest dla ludzi inteligentnych nie do zniesienia i stanowi wspaniały środek odepchnięcia każdego myślącego od danej idei. Druga zaś jest przypowieścią czy sceną sytuacyjną z życia, zawierającą określony sens, ale sens ten nie jest wyłożony w formie lekcji katechetycznej, zabarwionej dokomponowaną oprawą fabularną, lecz tkwi niejako w podtekście, odkrycie jego pozostawione jest poznającemu dzieło sztuki, a autor liczy na sprawność systemu skojarzeń i refleksji odbiorcy. Bernanos, który w rozmowie — między Hrabiną a bohaterem powieści — wkłada w usta Wiejskiego Proboszcza oświadczenie: „Nie jestem profesorem moralności" — wypowiada zarazem swój wybór ideowo-literacki, odcina się od moralizatorstwa. Reszta jest udowodnieniem, że jest on twórcą moralitetu, i to specjalnego...

Gdyby wystarczyło moralizatorstwo, czyli taniutkie opowiadanka i czytanki z *explicite* wyłożonym sensem obliczonym na zbudowanie zbłąkanych — spełniałyby zamierzenia ich redaktorów — człowiek byłby istotą mało skomplikowaną, o miernej inteligencji, niezdolną do wykształcenia w sobie własnej osobowości intelektualnej i uczuciowej. Moralizatorstwo jednakże nie wystarcza. Człowiek jest istotą wolną, rozumną, odpowiedzialną za swe decyzje i postanowienia oraz czyny i dlatego można jego zachowanie i jego postawę oceniać i w y s z y d z a ć!

Moralizator traktuje swych czytelników, słuchaczy bądź widzów jako stadko tumanowatych stworzonek. Trudno mu z nich kpić czy szydzić, trudno się mu na nich oburzać. Po prostu wkłada im w d o s t ę p n y sposób łopatą do głowy oficjalne i zweryfikowane morały. U podłoża tej postawy tkwi pogarda dla człowieka.

Twórca moralitetu wychodzi z przeciwstawnych założeń. Docenia wielkość myśli ludzkiej, rozumie, że człowiek jest egzystencją wolną i że zdolny jest sam siebie projektować i przekraczać w danym historycznie polu możliwości. Takie pojęcie człowieka zakłada indywidualizację postaw, odpowiedzialność moralną za dokonane wybory w sytuacjach, a dalej wynika z tego ujęcia poważne traktowanie stanowisk i postaw przeciwnych, poważne

w tym sensie, że do walki rusza się w zbrojnym rynsztunku, a nie z oleistymi i jednoznacznymi utworkami.

Pojęcie odpowiedzialności moralnej, stanowiące nierozłączny składnik światopoglądu autora moralitetu implikuje nieodzownie moment drwiny i szyderstwa. Jeśli ludzie zdolni są wybierać, jeśli potrafią być kimś, a są tylko czymś, jeśli owi ludzie wybierają postawy odrażające moralnie, to nie ma powodu, aby przemawiać do nich jak do niewinnych rozkoszniaczków i wówczas szyderstwo, pamflet, anatema satyryczna, słowem kreślenie ich nie techniką Watteau, ale techniką El Greca, a nawet Goyi — jest zupełnie na miejscu i Bernanos przeciw tym, którzy wybrali grząskie błotko ułatwień i podłostek moralnych, kieruje z pełną świadomością i bezwzględnie ogień swej prozy, która zawsze zawiera mniej lub bardziej głęboko kształt pamfletu czy szyderstwa.

*

Trzem postawom moralnym wydał Bernanos w swych moralitetach szydzących nieubłaganą walkę, tropiąc i ścigając ich różne maski i warianty, zmieniając swe oceny polityczne czy społeczne. Temu właśnie konsekwentnemu tropieniu i demaskowaniu, wydrwiwaniu owych postaw zawdzięczał on swą ewolucję ku pozycjom lewicy społecznej, temu, że wbrew kościelnym poplecznikom Franco i burzycielom Guerniki napisał swój pamflet *Les grands cimetières sous la lune*, że znalazł się po stronie Ruchu Oporu i że jego sojusznikami byli nie możni mecenasowie prawicowych pisarzy, lecz społecznie zaangażowany krąg „Esprit".

Te trzy postawy to: konformizm, bezideowość i zakłamanie.

Jeśli pojąć dobrze, że walka z tymi postawami była treścią wszystkich dzieł Bernanosa, to jasne się stanie, że pomniejsza się i redukuje funkcję inspiracyjną personalizmu bernanosowskiego, czyniąc z tego autora jedynie literata rozprawiającego o teologii, bądź o świętych i miłosierdziu.

Bernanos — mimo wszystkich zawartych bez wątpienia w jego dziełach momentów z kręgu spraw łaski, miłosierdzia, świętości, pokory i posłannictwa — był pisarzem o wymiarach ziemskich, autorem poruszającym zagadnienia ważkie dla ludzi nie zainteresowanych sprawami teologii, a przez to jego twórczość literacka nabiera wagi ogólnoludzkiej, staje się własnością nie tylko kaplicy czy kościoła wyznawców, ale rzeczą należącą do zwolenników konstruktywnego humanizmu, bez względu na odcienie filozoficzne. Ten ziemski, OGÓLNOLUDZKI wymiar jego twórczości

można najlepiej dostrzec właśnie poprzez zorientowanie się w kierunkach jego szyderczych ataków, poprzez uzmysłowienie sobie wieloletniej i nieustępliwej, ale subtelnej i opartej na głębokiej analizie psychologicznej, walki pisarza z tartuffe'ami i ich mecenasami oraz poplecznikami. Trzy kierunki uderzeń moralitetu szydzącego najplastyczniej można pokazać w powieściach Bernanosa począwszy od *Pod słońcem szatana*, utworu pisanego jeszcze w okresie, gdy autor znajdował się pod wpływami prawicy społecznej, aż do jego dzieł powojennych, kiedy to reprezentował poglądy zbieżne z „Esprit", przez cały czas swego pisarstwa był on przeciwnikiem wszelkich odmian łatwizny i krętactwa w sferze etycznej. Wymienione trzy postawy znalazły się w zasięgu pamfletów Bernanosa, gdyż oczywiste jest nie tylko ich wzajemne podobieństwo, ale i wzajemne uwarunkowanie.

W klimacie konformizmu, braku rzeczywistego zaangażowania w atmosferze ustępstw, wybiegów, oportunizmu — sprawa treści ideowej zaciera się, rozwiewa, ustępuje na rzecz retorycznej formuły, a tym samym, gdy znika sama sprawa, a zostaje jej pozór — otwarta jest droga do bezideowości. Nauczeni brakiem wartości rzeczywistych i głoszeniem pozornych treści, czczych zaklęć — zaczynają w rezultacie nie mieć żadnych zasad, a motorem ich działania stają się sprawy kariery, intrygi, interesu. Ponieważ jednak owe wartości głoszone, jakkolwiek dawno wyparowały z działań i słów tych ludzi, wymagają ciągłego adorowania i celebrowania, bezideowość musi ukrywać swą odrażającą twarz pod maską ideowości, a tym samym powstaje doskonała gleba dla bujnego wykwitu zakłamania, obłudy, hipokryzji. Konformizm w sferze ideologii prowadzi do nihilizmu moralnego, a ten rodzi nieubłaganie hipokrytów, jeśli owi nihiliści chcą pozostać w ramach pewnej instytucji czy doktryny, a w każdym razie określonego prądu teorii społecznej.

Doskonałą kompozycję wszystkich trzech postaw ukazuje Bernanos w *Zakłamaniu*. W tej wspaniale zbudowanej powieści — można jak w laboratorium psychologa i etyka — prześledzić na przykładzie kanonika Cénabre wzajemny związek poszczególnych postaw.

Atmosfera konformizmu, ukazana we wspaniałej scenie dyskusji u biskupa Espelette, jest klimatem rodzącym kombinatorów i marniutkich kondotierów pióra, sprzedających za miedziaki swe myśli — w rodzaju kreaturki Pernichona. Cała dyskusja w salonie ekscelencji Espelette jest obrazem sympozjonu tartuffe'ów i rzeczników „mniemań prawdopodobnych", którzy jakkolwiek zachowują wszelkie reguły gry w towarzyskiej dyplomacji, wypowiadają myśli

i tęsknoty zaiste godne dobranego grona faryzeuszy. Ten właśnie salon czci kanonika Cénabre, chlubi się nim. Jest to ich nadworny myśliciel, przecudny twór ich systemu wychowania moralnego, doskonały wytwór ich klimatu ideowego. Oto co pisze Bernanos w *Zakłamaniu* o społecznym uwarunkowaniu mistrza hipokryzji który w końcu odkrywa, że jest bezideowym nihilistą, ale gra mimo tego odkrycia nadal komedię ideowego zaangażowania:

„Zagarnęło go pewne stronnictwo, ściągające do siebie wszystkie elementy niepewne, nie tyle z zamiłowania do skandalu, co z palącej potrzeby maskowania się, maskowania swych braków. W wyższych sferach intelektualnych Kościoła ten półświatek umysłowy nie różnił się od innych: wszędzie była ta sama próżność, zawiść, ta sama łatwość łączenia się we wspólnej nienawiści, szał oczerniania ludzi wielkich wartości, którzy go potępiali, ta sama naiwność w kłamstwie i zgrywaniu się, naiwna wiara, że się mydli oczy wszelkim obserwatorom. Zapewne wytworne kurtyzany odnoszą się pogardliwie do prostytucji ulicznej, ale w nagłych wypadkach czynność zawodowa dokonuje się sama przez się i, pod pewnym kątem widzenia, jest to ten sam niezmienny gest odsłaniania wdzięków. Komuż nie jest wiadome, że na pięterkach ulicy des Martyrs napotyka się i wielokrotnie rejestrowane prostytutki, i wzorowe matki? Podobnie do stronnictwa należą uczciwi młodzi ludzie, nieskazitelni starcy, wybitnie utalentowani pisarze i duchowni o przeważnie nienagannych obyczajach. Na pozór nic nie upoważnia, aby utożsamiać ich z owymi młodymi chciwcami, z patriarchami zżeranymi ambicją jak trądem, z nicponiami w sutannach, o twarzach szulerów, przepędzanymi ze wszystkich diecezji... Jakiż rys mają wspólny? Wstręt do chodzenia prostymi drogami, nikczemność myśli.

Ksiądz Cénabre nieraz wykorzystywał ich przesadny entuzjazm, nie darząc ich w zamian nawet uśmiechem. Z jego dzieł biedacy pojmują i oceniają tylko jedno: niemoc wyciągania wniosków, rozproszenie myśli, zrywy niemal zmysłowej ciekawości i wybujałego krytycyzmu, destrukcyjne i nie prowadzące do żadnego rezultatu. Jego »Dzieje Arianizmu« rozczarowały ich właśnie tym, co jest w tej pracy pozytywne i ściśle określone. Rozkoszują się natomiast ploteczkami, aluzjami i przytykami osobistymi z »Mistyków Florenckich«.

Znakomity pisarz zna tych czytelników i gardziłby nimi, gdyby nie to, że nie jest do pogardy zdolny. Odczuwa jedynie wstręt. Swym bystrym a wyśmienitym umysłem dawno już to ocenił. Czczą go, bo nie budzi zaufania. Ta wątpliwej wartości życzliwość, podziw lekko protekcjonalny jątrzą jego dumę, toteż drogo każe im

płacić za czysto formalną wdzięczność. Kiedy ich chwali, wysycha mu pióro: niezmordowany jest za to w wykpiwaniu, drwinom właśnie zawdzięcza najlepsze swoje prace, strony pisane najpłynniej, z największym polotem. Jakże mogli go nie poznać po tak jaskrawych oznakach? Przyjmują od niego najbardziej bezlitosną ironię. Może dzieje się tak dlatego, że ich próżność wysoko ceni niełatwą, rzadką pochwałę, wydartą człowiekowi mocnemu i samotnemu przez zespół słabych.

Uważają go za człowieka mocnego; na pewno jest samotny".[1]

Ostrze pamfletu bernanosowskiego dotyka w tej powieści zarówno organizatorów klimatu obłudy i oportunizmu, takich jak Espelette, jak również drobnego robaczka tego towarzystwa, rzec by można insekta mniejszej klasy — Pernichona. Oto, co Bernanos pisze o tym mierniutkim hochsztaplerze pióra, będącym jednakże człowiekiem z towarzystwa biskupa Espelette:

„Pan Pernichon redaguje dział religijny w pewnym pisemku radykalnym, subwencjonowanym przez finansistę konserwatywnego. To, co jest jego duszą, rozkwita w tej trójznaczności, on zaś z cierpliwością i przemyślnością owadu wypija nagromadzony w tych powikłaniach wstyd. Wyniszczona już, posępna postać, zniekształcona w dodatku przez utykanie, nieznana niemal w lokalach biurowych »Nowej Aurory« jest najbardziej swoista temu szczególnemu gronu pisarzy bez książek, dziennikarzy bez gazet, dostojników kościelnych bez diecezji, ludziom żyjącym na marginesie Kościoła, Polityki, Świata i Akademii; ludziom, którym tak śpieszno się sprzedać, że podaż nazbyt często przekracza popyt, a nad gorzkimi przetargami nieustannie wisi groźba spadku cen. Kiedy zaś takie zakłamanie raz się rozpocznie, gdy widać jak się rozszerza i rozrasta, nietrwały towar, straciwszy swą wartość, butwieje do reszty w przedpokojach i poczekalniach.

Były uczeń niższego seminarium przy Notre Dame des Champs, który grał do ostatka na wpół świadomą komedię powołania kapłańskiego, skoro tylko przeskoczył niepokojący dlań próg matury, na długo przepadł bez śladu; zniknął aż do owego decydującego momentu, w którym doszedł do publikowania co tydzień najpierw budujących wiadomości w pewnym parafialnym »Biuletynie«, później zaś »Listów z Rzymu«, pisanej w małej traktierni przy ulicy Jacob. Któż poza nim potrafiłby w ten sposób wykorzystać owo liche stanowisko? On jednak umie, jak grosz do grosza, ciułać przyszłe uznanie, podobny swym przodkom z Owernii, co latem użyźniwszy własnym potem niewdzięczną glebę, zimą przybywali

1 *Zakłamanie*, Warszawa 1952, s. 15—16.

do Paryża sprzedawać kasztany, których już świnie jeść nie chciały; powoli gromadzili swój skarb, wiecznie nienasyceni, dopiero przez śmierć wyzwalani z niedorzecznego marzenia; dopiero też po śmierci po raz pierwszy na prędce umyci przed wizytą lekarza, który z urzędu przychodził stwierdzić zgon. »Listom z Rzymu« nie można odmówić pewnej wartości, jaką mają i inne artykuły, mniej znane, pisane jednak w tym samym duchu przez zawiedzionych pyszałków pragnących drobnymi ukłuciami wyładować w nich swój jad. Oczywiście zależnie od autora różny bywa i układ, nie zmienia się jednak głęboka utajona treść: zakorzeniona uraza, wyraźna pożądliwość zła, i pod płaszczykiem lojalności obywatelskiej, furia kaleki przeciw wszystkiemu, co w Kościele zachowuje godność i dostojeństwo".

Wybrałem celowo na początek rozważań właśnie *Zakłamanie*, gdyż powieść ta jest studium o wszystkich postawach zła moralnego, atakowanych przez Bernanosa, i z analizą godną pióra Dostojewskiego rozważa rozmaite postacie i odmiany postaci tego zła, przy czym wskazuje na społeczne uwarunkowanie powstawania takich indywidualności umysłowych i moralnych, jak uczony kanonik czy zręczny dziennikarz.

Bernanos nie poprzestaje na szyderstwie dotyczącym każdego z osobna. Pierwszy rozdział powieści zawiera studium psychologiczne wręcz mistrzowsko ukazujące, do jakich wynaturzeń dochodzi w klimacie salonu Ekscelencji... Mierny kłamca i bezideowy hipokryta Pernichon gra taniutką komedię przed dostojnym kanonikiem; komedia wychodzi na jaw, Pernichon zostaje zdemaskowany, wije się jeszcze jak insekt pod butem, ale zostają rychło z jego „ja" mizerne resztki. Cénabre wykazał mu, że jest ZEREM. Mówi do niego: „Twoje życie wewnętrzne, moje dziecko, ma znak minus".[2]

Ale zarazem ten sam mistrz psychologicznej analizy, nieubłagany tropiciel hipokryzji, demaskator Pernichona, sam przez cały czas tej spowiedzi-wiwisekcji gra komedię i nie zdając sobie z tego sprawy czyni z kwestyj związanych z religijną pociechą przedmiot harców swego błyskotliwego talentu polemisty i krytyka. Atmosfera konformizmu zatruła na tyle uczonego kanonika, że przestał on traktować religię i sprawy z nią związane na serio, a ze swych studiów i badań uczynił przedmiot igraszek. W ten sposób doszedł autor „Mistyków Florenckich" do bezideowości, do faktycznego odrzucenia problematyki, a zostawienia sobie jedynie przedmiotu, tematu, formy, umożliwiającej popisy i ekwilibrystykę intelektualną.

Trwanie w takim stanie prowadzi nieuchronnie do zakłamania,

---

[2] tamże, s. 10

bowiem nie mając żadnego *credo* Cénabre musi udawać, że jest uczonym zaangażowanym, badaczem świętości, myślicielem religijnym. Tego wymaga jego kariera, której poświęcił życie i trudne studia nad samozakłamaniem. Początków owej straszliwej choroby należy szukać bardzo daleko, zapewne w pierwszych latach dzieciństwa, kiedy to mały, trawiony pychą chłopak wiejski naiwnie i niemal instynktownie odgrywał w gronie rodzinnym ponurą komedię powołania kapłańskiego. Prawda, że młody chciwiec już wtedy grał ją smutno i posępnie! Niektórym, nawet uważnym, starannym hipokrytom zdarzają się momenty słabości... (...) On jednak nie kłamie połowicznie, nigdy połowicznie nie kłamał". [3]

Bernanos punkt po punkcie, z laboratoryjną precyzją analizuje zakłamanie tego, który jest dumą i chlubą oficjalnych salonów katolickich intelektualistów, a zarazem stroi się w togę surowego sędziego duszy pana Pernichona. Bezlitosnej drwinie poddano twórczość naukową kanonika, wykazano, że jest on komediantem i wtedy, gdy „odkrył" w sobie brak wiary, i wtedy, gdy przy pomocy wezwanego Chevance chciał — ustępując z cokołu w klimacie wiary — wdrapać się na cokół w sferze apostazji. Ujawniono, że ów mistrz subtelnej analizy psychologicznej nie tylko nie rozumie postaci o których pisze, ale że zakłamuje swe dzieła, fałszuje w obronie swej hipokryzji portrety psychologiczne tematów swych studiów. Ale atak nie ustaje. Bernanos wykazuje, że zakłamaniu i hipokryzji towarzyszy strach i ujawnia szyderczo rozdźwięk pomiędzy ekspresją krytyczną a autokrytycyzmem kanonika:

„Subtelny analityk, którego ironia nie oszczędzała nikogo, nawet tragicznego świętego z Asyżu, ma wstręt do badania samego siebie. Wyczuwa instynktownie, co w jego krytyce, tak podziwianej przez naiwnych, niebezpieczne jest dla niego samego, własnego bowiem losu nie stawia się na kartę hipotezy, a przecież hipoteza jest jedynym sposobem i narzędziem jego analiz". [4]

W odkryciu moralnej ohydy postaw i metamorfoz kanonika i środowiska, jakie go wydało, dźwięczą tony nie tylko szyderstwa z określonych kręgów filozoficznych. Postawa kanonika, klimat salonu biskupa Espelette są właściwe różnym kręgom światopoglądowym. Szyderstwo Bernanosa godzi w te kręgi. Oto portret świeckiego przedstawiciela bagna umysłowego z powieści *Pod słońcem szatana*.

„Znakomity starzec od lat pięćdziesięciu piastuje godność mistrza ironii. Geniusz jego, chełpiący się niezależnością, jest zaiste najpo-

[3] tamże, s. 55

[4] tamże, s. 18.

tulniejszy i najbardziej oswojony w świecie. Jeżeli udaje zawstydzenie lub gniew, szydzi lub grozi, to tylko po to, aby przypodobać się swym panom i na podobieństwo uległej niewolnicy pieścić i kąsać na przemian. W wykrętnych jego ustach słowa najpewniejsze stają się dwuznaczne i nawet prawda jest sprzedajna. Nie uszczuplona mimo podeszłego wieku ciekawość, stanowiąca niejako cnotę starego kuglarza, każe mu nieustannie szukać odnowy, wysilać się przed zwierciadłem. Każda jego książka jest kamieniem przydrożnym, za którym czatuje na przechodnia. Jak dziewczyna, którą uczyło i ogładzało sromotne doświadczenie, wie on dobrze, że ważniejszy jest sposób dawania od tego, co się daje. Namiętna skłonność do przeczenia sobie i zapierania się własnej istoty pozwala mu podawać czytelnikowi za każdym razem inną osobowość.

Otaczający go młodzi gramatycy, wynoszą pod niebiosa jego mądrą prostotę, jego zdania, pretensjonalne jak naiwna z teatru, skręty jego dialektyki, ogrom jego wiedzy. Plemię bez kośćca i soków żywotnych uznaje go za swego mistrza; napawa się — niby zwycięstwem odniesionym nad ludźmi — widokiem niemocy, która przynajmniej wyśmiewa to, czego objąć nie może; domaga się nadto udziału w bezpłodnych pieszczotach. Nigdy żadna myśląca istota nie zdeflorowała większej ilości idej, nie zbrukała więcej czcigodnych słów, nie rzuciła pospólstwu na pastwę sutszego łupu. Prawda, którą zrazu wypowiada rozwiąźle, z kwaśną miną, którą w następnych rozdziałach zdradza, wyszydza, ośmiesza, po ostatnim koziołku obdarta z szat leży w końcu zdania na kolanach zwycięskiego sowizdrzała... I oto garstka wyznawców, rychło powiększona przez srogą i gorliwą tłuszczę, wita dyskretnym uśmiechem nowy figlas prawie stuletniego urwisa.

— Jestem ostatnim Grekiem — powiadał o sobie z dziwnym uśmiechem. I dwudziestu półgłówków, znających Homera z marginesów Juliusza Lemaitre, celebruje ten nowy cud cywilizacji śródziemnomorskiej i przeraźliwymi wrzaskami budzi przestraszone muzy. Albowiem Saint-Marin udaje — i to właśnie stanowi kokieterię tego straszliwego starucha i jego najbardziej cyniczny powab — że oczekuje sławy siedząc na kolanach wzniosłej bogini, uczepiony cnotliwego pasa, za który zapuszcza swoje starcze rączki... Dziwne, poczwarne niemowlę”. [5]

Pewien typ intelektualistów burżuazyjnych posiada bez względu na markę fabryczną te same wspólne cechy — poczucie, że w o l n o im igrać w pewnym dozwolonym, kredowym kole, oraz wygodnickie akceptowanie takiego stanu rzeczy.

---

[5] *Pod słońcem szatana*, Warszawa 1949, s. 253—254.

Przenieśmy się na moment do innej z sal bernanosowskiej galerii czcigodnych łotrów, dostojnych hipokrytów. Widzieliśmy już myśliciela w sutannie i myśliciela „wolteriańskiego", teraz zobaczymy inne wydanie krainy tartuffe'ów uprawiających drobnotowarową produkcję myśli uczesanych... Oto portret statecznego ojca i rozsądnego moralisty — znakomitego przedstawiciela myśli oficjalnej i akademickiej (*Radość*):

„Pan de Clergerie, drobny, czarniawy, przeraźliwie smutny człowiek, ma głowę szczura. Jest też niespokojny jak szczur, ma te same ruchy prędkie a precyzyjne, bezustanny niepokój właściwy temu rodzajowi. Dwanaście nudnych tomów wyryło się na jego pociągłym obliczu, wiecznie marszczącym się i rozprężającym od myśli skrytej, zawziętej, niezmiennie uporczywej przez całe życie, a tak bardzo z nim zrośniętej, że już jej nawet nie rozpoznaje i nie potrafiłby wypowiedzieć w zrozumiałym języku: bez przerwy, sumiennie i pracowicie, z przejęciem, ale bez dodatku nienawiści, przeżuwa niepowodzenia swych rywali. Uważa to po prostu za pewien sposób oceny własnych szans. Ma bowiem zaszczyt należeć do Akademii Nauk Moralnych, a zabiega, by zostać członkiem samej Akademii Akademii Francji.

Ale wszechobecne miłosierdzie Boże nie zezwoliło małemu człowiekowi na nic więcej niż na to, aby zgodnie ze swą naturą gryzł i podgryzał. Toteż ćwiczy gorliwie zęby jedynie na obiektach zupełnie bezwartościowych. Wszelka wielkość go zadziwia, odsuwa się od niej w osłupieniu. Ledwie się ośmiela przypatrywać jej z daleka, bez pożądliwości gładząc przy tym krótką siwiejącą bródkę rozgorączkowaną dłonią. Jego złośliwość wyróżnia się tylko pomysłową głupotą i jest mordercza wyłącznie dla głupców mniej sprytnych od niego. Jedyną bowiem siłę tego bardzo małego a bardzo ambitnego człowieka stanowi to, że nie podziwia niczego ani nikogo, a siebie samego ma za biedne stworzenie, co za wszelką cenę pragnie zamaskować własną nicość. Więc też instynktownie skłania się ku miernotom sobie podobnym i tak je traktuje, z jakąś straszliwą prostodusznością; przenika ich kłamstwa, ani na jotę nie dając się zbić z tropu drobnymi przeszkodami, których kruchość sam zna najlepiej. Każda istota, choćby nie wiedzieć jak marna się wydawała, ma przecież jakąś własną prawdę. Ale jakie znaczenie może mieć prawda cudza dla kogoś, kto się nigdy nie pokusił, aby odszukać swą własną? Wśród kolegów ze świata nauki i publicystyki, których dobrze usposabiają szerokie schody jego domu przy ulicy de Luynes, uchodzi za wielkiego pana. W rzeczywistości wytworny jest tylko w mieście, na wsi — prymitywny. Starzy mądrale z wiejskich karczem, bogaci doświadczeniem i wspomnieniami hulaszczych pi-

jatyk, biegli w ocenianiu na oko zarówno wagi wora mąki, jak i płodności jałowicy, nie pomylili się co do niego: jest chłopem, jak i oni, tylko brak mu tężyzny; jest chłopem, co zmienił się w zwykłego widza, w zgorzkniałego, wiecznie niezadowolonego obserwatora płodnego i bujnego życia ziemi. Jego sknerstwo ich zachwyca. Jego legendarne tchórzostwo — uchodzi bowiem za człowieka, który zarówno boi się pijaków, jak kłusowników — rozczula. To, czego się dowiadują o jego pracach i sukcesach, co na ten temat wyczytują w gazetach, napełnia ich złośliwą radością; nie wierzą ani słowu, a wyliczają koszty podobnej reklamy. »No, cóż! — mówią — wykapany tatulek! Nawet nie taki głupi, ale nie potrafi żyć z ludźmi!« — a dalszych, zbyt subtelnych myśli nie umieją wyrazić inaczej, jak chytrym uśmiechem czy nawet zwykłym mrugnięciem powieki.

Pogarda chwały, gdy życie w niezrozumiały sposób skąpi jej geniuszowi, jest bez wątpienia sprawą tragiczną; ale i zapoznana miernota dźwiga też swój krzyż. Dla pana de Clergerie ciężar jego jest tak wielki, przytłacza go podświadomie od tylu lat, iż zdarza się mu niekiedy, że — dla własnej przyjemności, dla jakiejś posępnej rozkoszy — wywołuje wspomnienia młodości: owych bardzo przykrych czasów, kiedy snuł się po szkole w Coutances jako chudy, wątły, mrukliwy i niezręczny w zabawach chłopiec. Sądził wówczas, że nie pragnie niczego więcej niż odwetu na silniejszych kolegach; odwet taki widział w życiu dostatniego właściciela ziemskiego, wójta własnej gminy czy może radcy powiatowego... Ale pierwsze sukcesy na uniwersytecie zadecydowały inaczej. Po błyskotliwej obronie pewnej tezy na temat Sporu o Inwestyturę, biskup, wizytujący właśnie diecezję z okazji bierzmowania, zechciał łaskawie zboczyć do Courville, by złożyć osobiście gratulacje młodemu doktorowi. Od tej pory, przerażony skrycie tak niespodziewanym wyniesieniem, począł rad nierad odgrywać rolę niezmiernie uczonego pana, dobrotliwego doradcy wyższych sfer towarzyskich i przyszłego członka Akademii. Podziw rodzicielski nie zostawił mu już chwili wytchnienia. Chociaż urodzony dla kariery, nie dla prawdziwego życia, w wieku lat trzydziestu poślubił jednak Luizę d'Alliges, małą czarodziejkę z Prowansji o oczach koloru morza, którą beznadziejnie głupi opiekun złożył w ofierze na ołtarzu historii i archeologii. Kochała go sercem bez skazy. Wkrótce umarła: sądziła, że umiera z nudy, naprawdę jednak zadręczały ją wyrzuty sumienia, że pomimo całej dobrej woli mąż wydawał się jej głupi i brzydki, że go nie doceniała, że jest go niegodna". [6]

---

[6] *Radość*, Warszawa 1953, s. 7—9.

Do tej galerii świty Neptuna z zastałego, pokrytego rzęsą stawu o bagiennych oparach — stawu jaki jest charakterystyczny dla środowiska opowiadającego się w każdym razie po stronie konserwatyzmu społecznego, bez względu na barwę ustrojową i polityczną, środowiska ideowej prawicy (w rozumieniu proponowanym przez Leszka Kołakowskiego w jego eseju — *Sens ideowy pojęcia lewicy)* — można by jeszcze dołączyć Hrabinę z *Pamiętnika wiejskiego proboszcza.*

Wspaniała jest scena dyskursu między nią a Proboszczem. Po raz pierwszy w bernanosowskiej powieści dochodzi w polemice moralnej między osobą reprezentującą poglądy i ideały Bernanosa a adwersarzem ze świata „dobrze myślących" — do zaakcentowania momentów społecznych. Bernanos szydzi tu już nie tylko z fałszerzy etyki, ale i piętnuje egoizm wyzyskiwaczy, strojących się w szaty oficjalnej i pięknie brzmiącej ideologii po to, aby przy pomocy pięknych słów osłaniać swe podłości i utrzymywać ustrojowe *status quo.* Oto ów dialog:

„»...Ten dom proszę księdza, jest domem chrześcijańskim«. — »Chrześcijańskim!« zawołałem. To słowo uderzyło mnie w samą pierś, paliło mnie. — »No tak, przyjmujecie tu Chrystusa, ale co z Nim robicie? On także był u Kajfasza«. — »U Kajfasza? Czy ksiądz oszalał? Nie wyrzucam ani mojemu mężowi, ani mojej córce, że mnie nie rozumieją. Pewne nieporozumienia nie dadzą się naprawić. Człowiek się z tym godzi«. — »Tak, proszę pani, człowiek godzi się nawet z tym, żeby nie kochać. Szatan może wszystko sprofanować, nawet rezygnację świętych«. — »Ksiądz rozumuje jak człowiek z ludu. Każda rodzina ma swoje tajemnice. Gdybyśmy swoje tajemnice wystawili na pokaz czyżbyśmy tym coś naprawili? Zdradzana tyle razy, mogłam przecież być niewierną żoną. A nie mam w mojej przeszłości nic takiego, czego musiałabym się wstydzić« — »Niechaj będą błogosławione błędy, które pozostawiają w nas wstyd! Daj Boże, żeby pani sama sobą pogardzała!« — »Dziwna moralność«. — »Istotnie, to nie jest moralność świecka. Cóż znaczy dla Boga poważanie u ludzi, godność, nauka, jeżeli to wszystko jest tylko jedwabnym całunem, przykrywającym zgniłego trupa«. — »Ksiądz wolałby pewno skandal?« — »Czy pani sądzi, że biedni są ślepi i głusi? Och, nędza jest aż nazbyt przenikliwa! Nie ma ludzi bardziej łatwowiernych, proszę pani, od ludzi sytych. Możecie ukrywać przed biedotą występki waszych rodzin, ona pozna je z daleka po zapachu. Kładą nam w uszy aż do znudzenia pogardę dla pogan, ale oni żądali od niewolników tylko takiej uległości jak od zwierząt domowych, a raz do roku podczas Saturnalii wolno im było śmiać się ze

swoich panów. Wy zaś, nadużywając Boskiego słowa, które uczy biednego posłuszeństwa z dobrawoli, chcecie wydrzeć podstępem to, co powinniście przyjmować na kolanach jako dar niebios. Nie ma większej nieprawości na tym świecie niż obłuda możnych«. — »Możnych! Mogę księdzu wymienić dziesięciu gospodarzy bogatszych od nas. Ależ my, księżulku, jesteśmy bardzo skromni ludzie«. — »Uważają was za jaśniepaństwo. Nie ma innej podwaliny waszej potęgi jak złudzenia biedaków«. — »To są frazesy. Biedaków dużo tam obchodzą nasze sprawy rodzinne«. — »Och, pani, powiedziałem, naprawdę jest tylko jedna rodzina, wielka rodzina człowiecza, której głową jest Pan nasz. A wy, bogacze, moglibyście być Jego synami uprzywilejowanymi. Niech pani sobie przypomni Stary Testament: dobra ziemskie są tam bardzo często rękojmią łask niebieskich. Cóż to! Czyż nie było dość cennym przywilejem urodzić się wolnym od doczesnego jarzma, które czyni z życia ludzi ubogich monotonne poszukiwanie tego, co niezbędne, wyczerpującą walkę z głodem i pragnieniem, czyni z niego ten nienasycony brzuch, który codziennie żąda swojej porcji? Wasze domy powinnyby być domami pokoju, modlitwy. Czyż was nigdy nie wzruszyła wierność biednych temu naiwnemu obrazowi, jaki sobie o was tworzą? Niestety, mówicie zawsze o ich zawiści, nie rozumiejąc, że oni mniej pragną waszych dostatków niż czegoś, czego by zresztą nie potrafili nazwać, co osładza czasami ich samotność, pragną marzeń o wspaniałości, o wielkości, biedne marzenie, marzenie biednego, ale które Bóg błogosławi?«". [7]

Przytaczając powyższy fragment miałem zamiar wskazać tylko na społeczne akcenty moralnych szyderstw Bernanosa z „dobrze myślących". Sama zaś socjologiczna treść argumentacji Proboszcza wymagałaby moim zdaniem ostrej krytyki, z uwagi na tkwiący w niej ładunek złudzeń solidarystycznych i funkcjonalistycznych. Jedno jest w każdym razie doniosłe: Bernanos ustami swego bohatera rzucił w twarz klasom posiadającym, że traktują religię jako ideologię spełniającą funkcję duchowej policji, stojącej na straży systemu społecznej niesprawiedliwości, maskującej egoizm i reakcję społeczną. Ten sam ton oburzenia na posługiwanie się ideologią, w którą się w gruncie rzeczy nie wierzy, a traktuje się jako rzecz użyteczną, z kupieckim pragmatyzmem — zabrzmi w pamflecie skierowanym przeciwko bandom Franco i Moli oraz hordom interwentów i duchownym orędownikom plutonów marokańskich, rozstrzeliwujących lojalny wobec Republiki kler baskijski...

---

[7] *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, s. 132—3.

Traktowanie przez „dobrze myślących" religii jako wygodnego światopoglądu, który wypada mieć i który jest dogodny, zabrzmi z innej nieco strony we wspaniale skreślonym dialogu między uczonym panem a jego córką. Bernanos ukazuje tu po raz drugi jak burżuazja traktuje swe religijne *credo* w czterech ścianach mieszkania, wtedy, gdy zgodność z pozornie wyznawaną ideologią narusza prywatne interesy „wyznawcy".

„Nie znasz wcale świata, nie chcesz go znać, to tak upraszcza... Już twoja matka usiłowała przechodzić przez błoto w pantofelkach Kopciuszka. Tak, musisz się tego kiedyś dowiedzieć: świat nie jest stworzony dla aniołów. Jestem katolikiem bez zarzutu, poświęciłem część życia historii Kościoła i powtarzam Ci: świat nie jest stworzony dla aniołów. Dodam jeszcze: biada aniołom, które się weń nieopatrznie zapuszczają! Możesz mi się dalej przyglądać tym przejrzystym spojrzeniem! Jest takie, bo nic nie widziało, niczego nie przejrzało. Każdy z nas ma swoje sekrety, swoje tajemnice. całe mnóstwo tajemnic, co gniją w sumieniu, rozkładają się tam wolno, bardzo wolno... I ty sama, moja córko, tak! i ty sama, jeśli pożyjesz dłużej, wyczujesz może w godzinie śmierci ów ciężar, owo bełtanie się mułu na dnie głębokiej wody... Ba! Czegóż to mamy dokonać? Rzeczy niemożliwych. Trzeba najpierw wyznaczyć drogę, krok za krokiem, od dzieciństwa do starości, obmacywać każdą piędź ziemi, rozplątywać sidła, czołgać się, pełzać, ciągle pełzać. U licha! Aby dojść do głosu, dać się poznać, musi się człowiek znaleźć na tym samym poziomie co inni. Nie przemawia się stojąc do ludzi leżących! Kto się wyprostowuje, spostrzega nagle, że jest osamotniony. Czyż jesteśmy stworzeni, aby żyć samotnie, pytam cię? A przede wszystkim czy możemy? Tak, właśnie: czy możemy? Mówiłem ci, że bywają dni, kiedy twój optymizm, twoja wesołość, twoje nieprawdopodobne poczucie bezpieczeństwa wytrącają mnie zupełnie z równowagi, doprowadzają mnie do szału... To niskie uczucie, prawda? Z tych najniższych, co? Jestem pewien, że uważasz je za niskie! No, odpowiedzże!

Zaciskała powieki by nie widzieć nieszczęsnego małego, rozwścieczonego człeczyny, pałającego jakimś niepojętym wstrętem do samego siebie i odsłaniającego swoją duszę jak dojrzały, pękający owoc". [8]

Szyderstwo wymierzone w mrowisko „dobrze myślących" wiąże się u Bernanosa z tendencją do całkowania, do poszukiwania ogólnej niejako formuły, zawierającej w sobie implikację wszystkich trzech zwalczanych postaw. Tą glebą jest n i j a k o ś ć!

---

[8] *Radość*, s. 65—6.

Mierność, rozmazanie konturów, płaskość, ograniczoność, szablonowość, słowem zagubienie w człowieku, w środowisku społecznym poczucia własnej osobowości, odpowiedzialności za projektowanie i przekraczanie swej egzystencji. Symbolem literackim tego właśnie przekonania Bernanosa jest studium o nijakości skutkującej jako rozkład moralny i klimat pobielanego grobu, gdzie ludzie żyją jakby „na niby", a przypominają bardziej manekiny niż żywe istoty, obdarzone rozumem i sumieniem — *Monsieur Ouine*.

Postać tytułowa jest zarazem inspiracją klimatu książki, spełnia rolę kreacjonistyczną wobec duchowej osobowości opisywanego środowiska. Jest ono w końcu na obraz i podobieństwo byłego profesora języków. Sam zaś pan profesor tak oto podsumowuje swój wewnętrzny bilans: „Nie ma we mnie ani dobra ani zła, żadnych sprzeczności, sprawiedliwość nie mogłaby mnie teraz dosięgnąć, oto prawdziwe znaczenie zagubionego sensu słowa. Ani rozgrzeszony, ani potępiony, tak, tylko zbłąkany, zagubiony, poza zasięgiem oka, pozbawiony wszelkiego znaczenia". [9]

Na ten wywód rozmówca pana profesora — młody bankrut moralny i uczeń swego rozmówcy, Steeny — zauważa, że przecież istnieją takie zjawiska, jak — powiedzmy — nicość. Pan profesor odpowiada: „— Głupcze! — mruknął pan Ouine, ale głos jego nie wyrażał ani oburzenia, ani gniewu. — Gdyby istniała nicość, ja byłbym czymś, dobrym albo złym. To ja jestem niczym".

Ciekawe są uwagi o klimacie rodzącym nieprawości moralne, rzucają one wymowne światło na rzeczywistość i praktykę instytucjonalną społeczeństwa i gminy wyznawców, do których należał Bernanos. Oto fragment:

„Parafia moja jest taka jak inne. Wszystkie parafie są do siebie podobne. Dzisiejsze oczywiście. Mówiłem to wczoraj proboszczowi w Norenfontes: dobro i zło powinny się równoważyć, tylko punkt ciężkości leży nisko, bardzo nisko. Albo — jeśli wolicie — jedno i drugie nie mieszając układa się w warstwy, jak dwa płyny o różnej gęstości. (...) Parafię moją zżera nuda, oto właściwe określenie. Jak tyle innych parafii! Nuda pożera je w naszych oczach, a my nic na to poradzić nie możemy. Pewnego dnia, być może, zaraza dotrze do nas, odkryjemy w sobie tego raka. Można żyć z tym bardzo długo. (...) Mówiłem więc sobie, że świat jest pożerany przez nudę. Ma się rozumieć, trzeba trochę pomyśleć, by móc sobie z tego zdać sprawę, nie obejmuje się tego tak zaraz. To jest jak gdyby rodzaj kurzu. Przychodzicie i wychodzicie nie widząc go, oddychacie nim, zjadacie go, pijecie, a on jest tak delikatny, tak

[9] *Monsieur Ouine*, Warszawa 1961, s. 273.

drobniutki, że nawet nie zgrzytnie pod zębem. Lecz gdy się tylko zatrzymacie na chwilę, pokrywa waszą twarz, wasze ręce. Musicie ruszać się ustawicznie, by strząsać z siebie ten deszcz popiołu. Toteż świat rusza się wiele.

Można by powiedzieć, że świat jest od dawna spoufalony z nudą, że nuda jest prawdziwą dolą człowieka. Możliwe, że jej nasienie było rozrzucone wszędzie i że tu i ówdzie na gruncie podatnym zakiełkowało. Lecz zapytuję, czy ludzie znali kiedykolwiek zarazek nudy, tego trądu? Przedwczesne zwątpienie, haniebna postać zwątpienia, która niewątpliwie jest jakby fermentacją rozkładającego się chrystianizmu". [10]

Sens migawki jest jeden: nijakość jest podłożem, na którym wyrastają konformizm, bezideowość, zakłamanie.

Nie dostrzeganie tych zjawisk jest charakterystyczne dla pewnego typu kierowników i przełożonych, wolących pogodzić się z ewentualnym rozkładem moralnym, niż podjąć trud walki i wykazania własnej odpowiedzialności i rzeczywistej inicjatywy! Szyderstwo kieruje się tu teraz przeciwko tym, którzy dopuszczają do tego, aby Wiejski Proboszcz był osamotniony, by okolice mogły być łatwo podane wpływowi Profesora Ouine, a wtedy, gdy Cénabre jest chwałą oficjalnych kół instytucji — Chevance znajduje się na marginesie.

„Optymizm przełożonych zginął już dawno. Ci, którzy go jeszcze głoszą, pouczają o nim z przyzwyczajenia, bez wiary. Na najmniejszy zarzut nie szczędzą wam porozumiewawczych uśmiechów, proszą o przebaczenie. Starzy kapłani nie mylą się w tym. Wbrew pozorom i chociaż pozostaje się wiernym pewnej terminologii zresztą niezmiennej, tematy oficjalnego krasomóstwa nie są te same, starsze pokolenie już ich nie poznaje. Niegdyś np. odwieczna tradycja chciała, żeby przemówienie biskupa kończyło się zawsze ostrożną, płynącą z przekonania zapewne, lecz ostrożną aluzją do przyszłego prześladowania i do krwi męczenników. Przepowiednie takie są dziś rzadkie. Prawdopodobnie dlatego, że realizacja ich wydaje się mniej niepewna.

Niestety! Jest słowo, które zaczyna krążyć po plebaniach, jedno z tych słów okropnych, tzw. »wojennych«, które, nie wiem jak i dlaczego, wydały się starszemu pokoleniu śmieszne, które jednak ludziom w moim wieku, wydają się tak brzydkie, tak smutne. (To jest zresztą zadziwiające, że żargon okopów zdołał wyrazić plugawe myśli w ponurych obrazach, lecz czy to jest w istocie żargon okopów?...) Powtarza się więc chętnie, że »nie trzeba starać się zrozu-

---

10 *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, s. 9 i 10.

mieć«. Boże drogi! Toć my właśnie jesteśmy po to! Rozumiem dobrze, że są przełożeni. Tylko kto informuje tych przełożonych? My. A więc gdy nam chwalą posłuszeństwo i prostotę mnichów, nic na to nie poradzę, ten argument nie wzrusza mnie zbytnio..." [11].

Bernanos zdołał na kartach swych powieści tak typowe i klasyczne postacie zjawisk trojakiego zła moralnego ukazać i zanalizować, że kierunek jego uderzenia nabiera wymiarów ogólnoludzkich, społecznych, staje się cząstką walki ludzi różnych kierunków i partyj o oczyszczenie życia społecznego od martwoty i degeneracji. Trafność uderzenia Bernanosa w owo przenikanie formuł wojennych, żargonu okopów, nabiera żywej treści społecznej, staje się istotnie fragmentem walki ludzi z antyhumanistycznymi konstrukcjami pozorów, gdy się rozważy następujące słowa:

„Dogmatyzm ten był do głębi fałszywy. Po pierwsze choćby dlatego, że nie był nawet dogmatyzmem, miał tylko jego pozory. Pusty, o suchej powłoczce — nie miał żadnej treści. Polegał głównie na metodzie kierowania i narzucania — od zewnątrz do wewnątrz — takiej lub innej myśli. Mógł więc narzucić wszystko jedno co, wszystko jedno gdzie i wszystko jedno kiedy. Zmieniał się z grą okoliczności, narzucał bądź to »punkt widzenia narodu«, bądź to »punkt widzenia klasy«. Zarówno jego sekciarstwo jak i dogmatyzm były kwestją formy. Skrywały one złudnie sztywną pokrywą wahania, fluktuacje, chwiejność — jednym słowem zwykły oportunizm. Właściwa tej postawie sprzeczność między dogmatyzmem a nie-dogmatyzmem miała znaleźć złudne rozwiązanie w postaci nowego kuglarstwa. Ultra-dogmatyzm nie wiązał się z żadnym dogmatem, krytykował wszelki dogmatyzm, lecz zachowywał sobie prawo narzucenia dowolnego dogmatu, zależnie od okoliczności. Umiał znakomicie organizować, a nawet rytualizować formalne dyskusje, przewidziane dla doprowadzenia wahających się na ustalone uprzednio i zresztą zmienne pozycje. Zasadniczy subiektywizm przybierał postać »ultrasubiektywizmu«, aby łatwiej udzielić pozoru obiektywności odgórnym rozstrzygnięciom kierowniczej jednostki" (Henri Lefebvre).

Bernanos znalazł więc dwie formuły całkujące — dogmatyzm i nijakość. Tłumaczą one w sposób właściwy psychosocjologiczną stronę tych właśnie postaci zła moralnego, jakim wypowiedział on walkę w swym moralitecie szydzącym.

Akcentowanie nasuwających się skojarzeń i propozycji krytycznych niesionych przez moralitet bernanosowski dowodzi trak-

---

[11] *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, s. 10—11.

towania tego moralitetu jako moralitetu personalistycznego, humanistycznego, wywodzącego się z kręgu rozważań i propozycji Emanuela Mounier i „Esprit".

Odczytanie Bernanosa w sposób wprawdzie świecki, ale zarazem ogólnoludzki i społecznie konstruktywny, dowodzi nie tylko głębi i wielokierunkowości oraz wieloznaczności tej twórczości, ale przede wszystkim jest świadectwem, że Bernanos był zdecydowanie WSPÓŁCZESNY swym czasom, problematyce tych czasów, ludziom tych czasów.

*

Bernanos rozważa zagadnienia moralne z pozycji prądu myślowego operującego ponadczasowymi kategoriami dobra i zła, niemniej w jego twórczości „...element historyczno-społeczny wraz ze wszystkimi kategoriami, jakie z niego wypływają, nie da się oddzielić od rzeczywistości tych postaci (w sensie heglowskim), od ich bytu samego w sobie, od ich (by użyć modnego terminu) ontologicznej esencji. Czysto ludzki, głęboko indywidualny i typowy charakter tych postaci, ich artystyczna oczywistość jest nierozerwalnie związana z ich konkretnym osadzeniem w konkretno-historycznych międzyludzkich stosunkach społecznych świata, w którym istnieją" (György Lukacs).

Ten realizm, nieco zatarty w *Pod słońcem szatana*, wyraźnie dźwiga się, prostuje i oczywisty jest w *Pamiętniku wiejskiego proboszcza, Zakłamaniu* i *Radości*.

Kreśląc postacie reprezentujące określone zjawiska i stany moralne, dające się tłumaczyć w kategoriach teoretycznych, Bernanos w praktyce realizował zasadę twórczą: „Każde dzieło sztuki musi zawierać treść egzemplifikującą, musi w swej niepowtarzalności wskazywać na jedność i powszechność całokształtu zdarzeń...". [12]

Niewątpliwie analiza powieści Bernanosa może dostarczyć ujawnienia innych i ważkich sposobów przekazywania treści moralitetu szydzącego, bądź też możliwa jest i analiza inaczej porządkująca owe sposoby. Zaznaczam to, gdyż chodzi mi raczej o impresje, a nie rozwiniętą krytykę estetyki prozy Bernanosa (prozy powieściowej). Natomiast wypada powiedzieć kilka słów o szyderstwie Bernanosa, jako rodzaju artystycznym.

Bernanos atakując przejawy i postawy zła moralnego oraz klimaty to zło rodzące czy inspirujące — posługuje się szyderstwem

---

[12] Herman Broch, *Niewinni*, Warszawa 1961, s. 74.

płynącym z reguły z litości lub pogardy, przy czym oba te motywy splatają się często tak dalece, iż tylko wnikliwe studiowanie tekstu pozwoli z pewnym prawdopodobieństwem i pewnym nieuchronnym przy operacjach teoretycznych uproszczeniem wyodrębnić momenty szyderstwa płynące z jednego czy drugiego nastawienia. Dotyczy to zwłaszcza postaci pełniących funkcje typowych przejawów zła moralnego, postaci, których sytuacja jest zarazem i komiczna, i poniekąd tragiczna.

Nie jest więc Bernanos nigdy szydercą z pozycji walczącego z możnym i dostojnym przeciwnikiem, którego trzeba subiektywnie pomniejszyć, aby odnieść nad nim triumf. Deprecjacja moralna i szydercza karykatura, jakimi Bernanos zwalcza przeciwników swej racji etycznej, wynikają u niego z głębokiego przeświadczenia o rzeczywistych wymiarach i proporcjach, takich, jakie istnieją w jego powieściach.

Szyderstwo płynie więc tu nie z kontrastu między inteligentną ekspozycją karykatury ze strony subiektywnie patrzącego pisarza a rzeczywistymi wymiarami karykaturowanych obiektów, lecz z kontrastu między pozorną wartością obiektu, wynikłą z fałszywego jej notowania w systemie pewnych ocen międzyludzkich czy indywidualnych, a realnymi wymiarami takiego obiektu. Nie będąc zawsze społecznie realistycznym, szyderstwo Bernanosa jest realistyczne filozoficznie, to znaczy na gruncie przyjętej przezeń filozofii moralnej.

Moralitet bernanosowski, jakkolwiek znajdujący oparcie w pewnych trwałych elementach jego zasad interpretacji świata, nie był moralitetem doktrynalnym i jego kierunki uderzenia, bądź też zwroty ku tym czy innym sprawom wynikały, jak i samo ujęcie tych spraw, z refleksji dostarczonych przez doświadczenia życia. Podkreślenie tego momentu jest ważkie, gdyż tłumaczy zbieżność między umysłowością Bernanosa a personalizmem reprezentowanym przez Mouniera.

„Bernanos nigdy nie był politykiem. Nie był nawet, ściśle biorąc, myślicielem. Reagował na wypadki zgodnie ze swym uczciwym sumieniem". Ta charakterystyka, której autorem jest Jacques Madaule, doskonale harmonizuje ze słowami Mouniera: „Personalizm nie jest systemem politycznym i w ogóle nie jest systemem. Każda propozycja personalizmu rodzi się na skrzyżowaniu sądu o wartościach i sądu o faktach. Każda ryzykuje wprowadzenie intencji wartościującej do hipotezy, do doświadczenia lub do decyzji. Takie postępowanie nie ma w sobie nic ze »stosowania« zasady lub dedukcji doktrynalnej. Wzbogaca ono wartości i jak gdyby stwarza je na nowo, dając im możliwości nowej przygody. W tym znacze-

niu personalizm jest także dialektyczny. Personalizm żyje swym zaangażowaniem i jednocześnie otwiera przed nim nieprzewidziane perspektywy. Dla personalizmu wolność wyboru jest równie istotna jak wierność, ogniowa próba historii — równie ważna, jak analiza intelektualna".

Wydaje się, że można najzupełniej zasadnie umiejscowić moralitet szydzący Jerzego Bernanosa w kręgu myślowym personalizmu mounierowskiego. Takie twierdzenie może być poparte kilkoma ważkimi argumentami.

1. Bernanos konstruując swe wnioski i oceny moralne wychodził zawsze od konkretnych faktów i dlatego był pewnej zasadzie etycznego tłumaczenia działań ludzkich bardziej wierny niż wszyscy ciaśni doktrynerzy, z konieczności posługujący się kuglarstwem i sofistyką, aby obronić ,,ciągłość" swego „stanowiska".

2. Bernanos miał z a w s z e moralną i intelektualną odwagę atakowania postaw i zjawisk w sytuacjach, kiedy „dobrze myślącym" skrupulantom mogłoby przyjść do głowy, że krytykują to, co krytykuje lewica polityczna i materializm, a broni instytucjonalizm światopoglądowy obozu, do którego filozoficznie Bernanos zawsze należał.

3. Bernanos, wyławiając i rozważając problematykę moralną, wiązał ją ze sferą spraw społecznych, widział człowieka w uwarunkowaniu międzyludzkim, i to konkretnym uwarunkowaniu, a widząc człowieka jako jednię zagadnień materialnych i duchowych mógł atakować r e a l n e postawy i r e a l n e klimaty oraz r e a l n y c h ludzi czy ich środowiska i dzięki temu jego dzieło jest przetłumaczalne na język pojęciowy ludzi o i n n y c h zasadach filozoficznych i socjologicznych.

4. Punktem wyjścia bernanosowskiego moralitetu szydzącego był optymizm i humanizm a zarazem postulat pojmowania jednostki ludzkiej jako o s o b y z a a n g a ż o w a n e j nie tylko moralnie, ale i społecznie, postulat realnego i sprawczego związania się jednostki ze sprawami innych ludzi tak, aby p r z e k r a c z a n i e SIEBIE i p r o j e k t o w a n i e wyborami SIEBIE było r ó w n o c z e ś n i e cząstką procesu MIĘDZYLUDZKIEGO.

Stanisław Wremiński

JEAN DANIÉLOU

ZNACZENIE TEILHARDA DE CHARDIN

Nie zamierzam tu ani referować poglądów o. Teilharda de Chardin, ani z nimi polemizować, tylko zastanowić się nad powodami wpływu jaki wywierają [1]. Niezwykły ich oddźwięk dzisiaj to fakt niewątpliwy. Mężowie stanu kładą je u podstaw swoich konstytucji, uczeni znajdują w nich możliwość wszechogarniającej syntezy; ludzie Kościoła uznają je za szczególnie cenne narzędzie, dzięki któremu cywilizacja techniczna na nowo odkrywa Boga. Stopniowo umysły zrazu oporne dostrzegają i roztrząsają wagę myśli Teilhardowskiej: marksiści dyskutują o niej, odkrywają ją tomiści, Mauriac się nią zajmuje. Byłoby absurdem twierdzić: moda. Są powody, dlaczego dzieło Teilhardowskie objawia zdumiewającą aktualność, i to w najlepszym sensie tego słowa, bo jest odpowiedzią na głęboką potrzebę umysłów. Dzisiaj jest nawet aktualniejsze niż wczoraj, bo tok postępu potwierdza niektóre jego intuicje. I mówić o socjalizacji, o planetyzacji, o unifikacji nie jest już teraz mniej lub bardziej dowolnym antycypowaniem.

Oczywiście studiowane samo w sobie dzieło o. Teilharda zawiera niejeden dylemat wymagający stopniowego wyświetlenia. Ma poważne luki takiego rodzaju, że mogą wprowadzić w błąd co do istotnej myśli autora. Język nie zawsze precyzyjny nasuwa niebezpieczne wieloznaczności. Toteż posługiwanie się tym dziełem nie jest wolne od ryzyka. Chrześcijanom może ono zamącić ich wiarę a niechrześcijan przyciągnąć tylko do nieokreślonego „chrystyzmu". Do mnie osobiście trafiały od początku pewne aspekty tego dzieła, lecz co do innych miałem opory i mam je nadal. Stwierdzam jednak, teraz jak i przedtem, jego płodność. Wydaje mi się, że idzie ono w kierunku największych szans dla

---

[1] Jean Daniélou *La signification de P. Teilhard de Chardin* („Etudes", Février 1962).

świata jutrzejszego. I dlatego właśnie konieczna jest taka jego egzegeza, która w nim uwypukli zdobycze najlepsze.

*

Zacznę od twierdzenia, które wielu wyda się paradoksem: doniosłość Teilharda jest przede wszystkim *metafizyczna*. Paradoksalność stąd, że jedno z najbardziej rozpowszechnionych pojęć, to że Teilhard jest uczonym i poetą, lecz nie dostaje mu metafizyki. Mój pogląd jest wręcz przeciwny. Owa doniosłość płynie przede wszystkim stąd, że Teilhard wierzy w myśl. A główny kryzys dzisiejszego świata to kryzys inteligencji. Albo ściślej: świat dzisiejszy szuka metafizyki. Wiedza we wspaniałym swoim postępie dotyka granic: napotyka na odpowiedzialność na szczeblu swych zastosowań. Ekonomia światowa szuka humanizmu, który by jej nadał sens i odsłonił celowość. Otóż filozofie dnia dzisiejszego nie są zdolne do tego rodzaju odpowiedzi, ponieważ nie wierzą w inteligencję: ograniczają się do pozytywizmu w humanistyce, albo do rachunku prawdopodobieństwa; pogrążają się w subiektywizm fenomenologii i egzystencjalizmów. Nawet wielu myślicieli chrześcijańskich chroni się w czystą wiarę radykalnie odmawiając zaufania rozumowi.

Tu objawia się perspektywa myśli Teilhardowskiej. Jej wspaniały optymizm co do możliwości inteligencji: przekraczającej poziom obserwacji czysto naukowych, mierzącej się ze światem ludzkim i dalej jeszcze sięgającej w świat ponadludzki — ten optymizm, trzeba powiedzieć, narusza najbardziej zakorzenione dogmaty mentalności współczesnej. I zrozumiałe jest, że Teilhard wydał się z początku naiwny tym wszystkim hiperkrytycznym intelektualistom, pochłoniętym kwestionowaniem możliwości poznawczych: filozofia fenomenu, filozofia pytania, czysty pozytywizm. Teilhard nie zgadza się na arbitralne tamy dla przedsiębiorczości umysłu. Fenomenologia tak, ale naukowa i integralna; pytanie tak, ale dlatego, że domaga się ono odpowiedzi.

Ale tutaj nasuwa się problem. Wiara w poznanie cechuje metafizykę klasyczną. Jak Teilhard określa się w stosunku do niej? Nie widzę w nim ani śladu wpływów Descartesa, Kanta czy Hegla. Powiem nawet, że w przedziwny sposób ich ignoruje. Ma się wrażenie, że odkrywa metafizykę na nowo, tak jak mogli ją odkrywać presokratycy. Przystępuje do niej z zupełnie świeżym spojrzeniem. Konstruuje metafizykę na przedłużeniu wiedzy przyrodniczej swojej epoki. Przypomina mi Karola Péguy z jego zdumiewającym ignorowaniem współczesnej literatury. Teilhard interesuje się realiami swego czasu, jego pozytywnymi zdobyczami,

ale filozofiami zupełnie nie: ani Blondel, ani Heidegger, ani marksiści nie wywarli na niego żadnego wpływu. Nie widać nawet, by korzystał z Bergsona, który mógł mu być pomocny w wydobyciu myśli z dwóch utartych podówczas kolein: pozytywistycznej i idealistycznej.

Inna jeszcze sprawa z filozofią *scholastyczną*. Tu postawa Teilharda wydaje mi się kapitalnej wagi. Z jednej strony niewątpliwie odczuwał ją jako skrępowanie. Myśl jego w żadnej mierze nie wyraża się w scholastycznych kategoriach aktu i możności, materii i formy, substancji i przypadłości. Teilhard chciał właśnie nie czego innego jak zacząć od zera: poszukać punktu oparcia w kontakcie ze stanem wiedzy ścisłej swojego czasu. Należy do epoki, w której fizyka jądrowa zrewolucjonizowała pojęcie materii ukazując materię i energię jako zamienne i stąd dopuszczając utożsamianie materii z polem sił. Należy do epoki, w której ewolucja biologiczna okazała się najwłaściwszym wyjaśnieniem zespołu danych, dla których stanowi porządkujące prawo. Teilhard mówi językiem dzisiejszej nauki. A jest to inny język niż tradycyjnej scholastyki.

Lecz z drugiej strony mowę zapożyczoną od wiedzy rozciąga on na całość bytu To znaczy kategorie naukowe transponuje na kategorie metafizyczne. Teilhard porównuje przyciąganie wzajemne molekuł, przyciąganie monad ludzkich na poziomie miłości i współpracy, i to wreszcie, które punkt Omega wywiera na całokształt rozwoju kosmicznego. Czy to znaczy, że owo przyciąganie jest jednoznaczne i jednorodne? Niektóre sformułowania mogłyby nasunąć taki pogląd. Sądzę jednak, że nic nie byłoby bardziej sprzeczne z myślą Teilharda niż tego rodzaju jednopłaszczyznowy świat. Myśl jego można interpretować w tym sensie, że na różnych poziomach istnienia znajdujemy analogie wyrażające pewne podobieństwo. Teilhard wydobywa w ten sposób ogólne prawa życia, prawo *„kompleksyfikacji”*, prawo *ewolucji*, prawo *personalizacji*, prawo *socjalizacji*. Prawa te weryfikują się na wszystkich poziomach. Pozwalają więc myśleć całościowo, ustalać związki. Metafizyka jest tym właśnie. Nie ma metafizyki bez analogii. A myśl współczesna zbyt często zapoznaje wartość poznawczą analogii.

Wydaje mi się, że wyżej wskazane postępowanie — abstrahując od formuł — okazuje zadziwiające pokrewieństwo z filozofią arystotelesowsko-tomistyczną. I tu także u podstawy leży analiza fizyczna i biologiczna. I tu na przedłużeniu tej analizy są rzeczywistości metafizyczne pojęte analogicznie. Teilhard zdaje się odnajdywać w ten sposób podstawowy chwyt tradycyjnej filozofii Kościoła — ale odrzuca z niej przy tym szatę języka zwietrzałego razem z minioną wiedzą, by wymyślić dla niej język nowy, wy-

rażający wiedzę aktualną. Jeśli jednak dokonać mógł tej operacji, to dlatego, że był dziedzicem filozofii scholastycznej i że zachował, co w niej zasadnicze. To właśnie go ochroniło od materializmu, od panteizmu, od ewolucjonizmu. Tą drogą kategorie osoby, stworzenia, Boga weszły w podstawy same jego światopoglądu. Ale ze scholastyki zachował on tylko kategorie fundamentalne reinterpretując ją w oparciu o stan wiedzy swojej epoki.

W ten sposób Teilhard przynosi odpowiedź na jedno jeszcze z naczelnych pytań naszego czasu. W obliczu „pokawałkowanych" specjalizacji umożliwia syntezę niezbędną dla interpretacji świata. Przysłużyła mu się w tym jego uniwersalna ciekawość, która prócz własnej jego dziedziny naukowej obejmowała problemy ekonomiczne, astrofizykę, socjologię, politykę międzynarodową — odnajdując na tak różnorodnych terenach wspólne prawa. Ale idzie on dalej jeszcze. Jedno z wielkich jego osiągnięć stanowi odmowa oddzielania człowieka od świata i świata od człowieka, stwierdzenie, że wiedza integralna nie może pomijać żadnych danych ani wyłączać tego, co wymyka się narzędziom. Inaczej mówiąc dla Teilharda wiedza integralna zakłada poznanie człowieka integralnego, w czym muszą mieć udział takie dyscypliny jak psychologia, metafizyka, religioznawstwo. Piękna jest jego miłość rzeczywistości — udostępniała mu ona wszelką rzeczywistość i nie pozwalała w niczym okaleczać człowieka.

*

Dochodzę do drugiej sprawy, niemniej niż pierwsza najeżonej trudnościami: do znaczenia dzieła Teilharda na planie *teologicznym*. Niezbędna uwaga wstępna: oczywiste jest, że Teilhard uprawia, i to stale, teologię. Jego myślenie jest z samej istoty całościowe. Nic bardziej mu obcego niż filozofia oddzielona od teologii, podobnie jak nie uznaje wiedzy oddzielonej od metafizyki. A więc podstawowe problemy teologii: pochodzenie i natura zła, rola Chrystusa we wszechświecie, Paruzja i życie wieczne są stałym przedmiotem jego refleksji. Lecz równocześnie Teilhard nie zajmuje się problematyką teologiczną dla niej samej. Biblii prawie zupełnie nie ma w jego dziele, oprócz św. Pawła. Nie ma też wielkich tekstów Tradycji. Tak jak z metafizyką — postawa, podejście są tu znamienne i użyteczne dla teologa.

Oto pierwszy rys, który wydaje mi się zasadniczy. Dla Teilharda ewolucja kosmiczna jest czymś niewytłumaczalnym, jeśli nie doprowadza do *Boga osobowego*. Nie żeby Bóg był tej ewolucji wytworem: ale wytłumaczyć ją może jedynie ognisko przyciągania ostateczne i transcendentne, które polaryzuje ewolucję w jej

całokształcie. A dla Teilharda to ognisko, ten punkt Omega musi mieć charakter osobowy, skoro sam postęp ewolucji idzie w kierunku personalizacji. Zwróćmy uwagę w „Jak wierzę" na karty surowo zwalczające „ideę, tak rozpowszechnioną, że Wszystko, nawet sprowadzone do formy Ducha, musi być czymś nieosobowym". Teilhard określa to jako „złudzenie przestrzenne". „Duch świata nie jest jakimś fluidem, eterem, energią; jest stopniowym dojściem do świadomości. Kosmos zaginając się coraz ciaśniej, nie może zawiązać się na czymś; musi, tak jak już w przypadku elementarnym, w przypadku człowieka — zakończyć się na Kimś".

Stąd wynika twierdzenie paradoksalne, że zmysł religijny musi wzrastać wraz z ewolucją. Świat coraz bardziej ma odczuwać potrzebę adoracji. Teilhard napisał w „Ocalmy ludzkość" te słowa, słusznie cytowane przez Cuypersa: „Owładnąwszy w wyższym stopniu sobą, Duch ziemi odkrywa w sobie coraz bardziej żywotną potrzebę adorowania: z Ewolucji światowej Bóg wynurza się większy i konieczniejszy niż kiedykolwiek". Jest to dokładne przeciwieństwo poglądu pozytywistycznego, że z postępem wiąże się stopniowy zanik religii: „Nic bardziej nieścisłego, pisze Teilhard w „Jak wierzę", niż widzieć w religii rodzaj etapu pierwotnego i przejściowego, przebytego przez ludzkość w dobie jej dzieciństwa. Im pełniej człowiek będzie człowiekiem, tym konieczniejsza się okaże znajomość i możność adoracji... Fenomen religijny jest nieodwracalną wielkością kosmiczną".

Taka nadzieja może się wydać nieco zbyt optymistyczna. Teilhard sytuuje się tu na planie normalnego procesu ewolucyjnego. Nie bierze w rachubę faktu, że ewolucję zakłócać mogą siły zła. Ale jak sądzę ma słuszność zakładając, że te siły nie zdołają przeszkodzić urzeczywistnieniu procesu ewolucyjnego w jego zasadniczej treści. Jest to punkt widzenia biblijny: zamysł Boży dopełni się nieuchronnie. Można by też powiedzieć, że Teilhard używa pojęcia religia w sensie bardzo szerokim, gdy na przykład definiuje fenomen religijny jako „zaraźliwą wiarę w ideał, któremu oddajemy życie", albo jako „reakcję na Wszechświat jako taki ze strony świadomości i aktywności ludzkiej, zbiorowej, w drodze rozwoju". („Jak wierzę") Ale nie trzeba zapominać, że dla niego „reagowanie" właściwe musi ostatecznie dotrzeć do Boga osobowego i tylko niedostatek „reakcji" powoduje zatrzymanie się przy panteizmie wschodnim albo przy religii Ewolucji.

Co wydaje mi się ważne z punktu widzenia mego tematu, to że religia odżywa dzisiaj w tych środowiskach, które stykają się z ludzkością rosnącą, a zanika często w tych, które owej łączności nie mają. Z głębin aktywności ludzkich tryska religia jak jeden z wymiarów egzystencji: z myśli naukowej, w tej mierze, w ja-

kiej — inwentaryzując kosmos — odczuwa ona potrzebę wyjścia poza samą siebie; ze współżycia społecznego, jeśli adoracja okazuje się w nim równie niezbędna jak poszukiwania naukowe i jak organizacja ekonomiczna. Dla Teilharda religia tam jest żywsza, gdzie ludzkość jest żywsza. I wydaje mi się, że to prawda. Bo to są ci sami ludzie, którzy potrafią się zamykać jednocześnie i na Boga i na świat. Bo istnieje zbieżność konieczna wszystkich rzeczywistości. Istnieje też zasadnicza harmonia natury i łaski.

Ale teologia Teilharda to nie tylko ów niezmierzony magnetyzm Boga wobec całej ewolucji kosmicznej. Chrystus jest tu umieszczony w sercu kosmicznej historii. Co wyodrębnia chrystologię Teilhardowską? W „Jak wierzę" autor wyjaśnił, co jest dla niego trudne do przyjęcia w pewnych koncepcjach Wcielenia. Ukazując Wcielenie „jako zjawisko proste i dające się nałożyć na jakiegokolwiek rodzaju świat", nadaje mu się charakter przypadkowy, jakby dodatkowy i zewnętrzny, co utrudnia zrozumienie. W takim ujęciu Wcielenie nie kojarzy się z niczym. I tu jak mi się wydaje Teilhard ma rację. Wcielenie to nie jakiś meteoryt spadły na świat, z którym nie miał nic wspólnego. Przeciwnie, jest ono rozstrzygającym momentem długiego procesu, który zaczął się wcześniej i trwa w dalszym ciągu. Stanowi ono w istocie zwornik całej historii kosmicznej.

Lecz tu pojawia się niebezpieczeństwo. Jeżeli Wcielenie to przede wszystkim prawo całego rozwoju kosmicznego, zasada jego zbieżności i unifikacji, to czy nie znika ważność Chrystusa historycznego? Czy nie rozpływa się w całokształcie postępu identyfikując się z jego kierunkiem? Czyż by Chrystus był tylko prawem ewolucji kosmicznej? „Chrystus całkowity, pisze Teilhard, spełnia się i daje się osiągnąć dopiero u kresu ewolucji uniwersalnej" („Jak wierzę"). Ale wobec tego czy nie ulega pomniejszeniu to, co już dokonało się w Chrystusie? Czy nie grozi zapoznanie prawdy, że przez Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie dopełniło się już aktualnie, substancjalnie to przebóstwienie natury ludzkiej, którego „Chrystus całkowity" będzie rozszerzeniem i objawieniem?

Ten punkt zaliczam do tych, które najdłużej budziły moje opory wobec myśli Teilharda. I nie ulega wątpliwości, że niektóre wyrażenia wzięte oddzielnie są nie do przyjęcia. Zauważmy jednak od razu, że stosunek ustalony tu między Chrystusem a kosmosem jest w głębokiej zgodzie z najstarszą tradycją chrześcijańską. To samo Słowo Boga, które stworzyło świat, zstępuje, aby przywieść go do dopełnienia. To samo Słowo Boga, które ukształtowało Adama z gliny pierwotnej i wprowadziło go do Raju, w pełni czasów sięga znów po Adama w łonie Maryi, by się z nim złączyć odtąd uściskiem, którego nic nie rozerwie, by go wprowadzić na zawsze

w Raj łaski, by go przywieść nieodwołalnie do spełnienia tego przeznaczenia, które dlań wyznaczyła od wieków Miłość Trójjedyna. Wcielenie to podjęte na nowo stworzenie. Słowo Boże to *principium* stworzenia. Było w nim obecne od początku, jak powtarza nieustannie św. Ireneusz. Nigdy go nie opuściło. Zawsze było zasadą ożywiającą.

Implikacją tego poglądu jest związek między światem natury a światem zbawienia. I w tym sensie Teilhard mógł napisać, że ewolucja odkrywając szczyt świata umożliwia Chrystusa — tak jak Chrystus, nadając sens światu umożliwia ewolucję. Znaczy to, że dotychczas umieszczaliśmy *obok* siebie pojęcie *historii* świętej i natury *statycznej*. Niezawodnie ewolucja czyni Chrystusa bardziej „możliwym", w tym sensie, w jakim historia święta staje się dla nas o wiele bardziej „konieczna", skoro już i natura jest historią. Jeden z głównych zarzutów myśli antycznej przeciw chrześcijaństwu płynął stąd, że historia była dla starożytnych pozbawiona znaczenia, fakt historyczny nie mógł być rozstrzygający. Taka obiekcja nie miałaby już dzisiaj sensu. I odwrotnie do metafizyki wnosi Teilhard taki wymiar, który tkwił *implicite* w objawieniu chrześcijańskim, lecz nie był z niego wydobyty *explicite*. Wygląda na to, że pod naciskiem rozwoju wyzwalają się nowe walory będące konsekwencją objawienia. Działo się tak i w przeszłości, jak to wykazał Gilson w stosunku do takich kategorii jak osoba i stworzenie. Teraz dotyczy to historii.

Ale czy ta *nowość* Chrystusa nie ulegnie przedawnieniu w biegu ewolucji? Czy nie można wyobrazić sobie nowej religii, nowego wcielenia? Tu wkracza kategoria, o której już wyżej wspomnieliśmy. Są dokonania pełne, w toku ewolucji już osiągnięte. Tak co do inteligencji ludzkiej: Teilhard nie sądził, by miała ulec modyfikacji. „Cóż jest lepszego od myśli".[2] Ta sama zasada ma się odnosić do Chrystusa. Z Chrystusem pewien kres ostateczny został osiągnięty. Teilhard mógłby napisać: „Cóż jest lepszego od Chrystusa?" Myśl o jakimbądź „przerośnięciu" Chrystusa była mu całkowicie obca. Bo też cel ewolucji na tej linii był według niego wypełniony z Chrystusem historycznym. Co pozostało jeszcze, to tylko rozprzestrzenianie Chrystusa, wzrost Ciała Mistycznego. A osią tego był dla niego Kościół, w którym widział *phylum*, kres ostateczny ewolucji, już w ewolucji obecny i nadający jej kierunek („Jak wierzę").

---

[2] „Nie sądzę, żeby transformacja organów pozwalała nam spodziewać się istotnego rozwoju psychizmu. Cóż by mogło być lepszego od myśli? Prawdziwy postęp zdaje się mieścić i zamykać w umoralnieniu i w uświęceniu wszechświata" (*Genèse d'une pensée*, s. 214).

Chrystologia Teilharda podkreśla nie tylko związek z historia, lecz i wymiar kosmiczny. Chrystus nie jest tylko wodzem ludzkości, jest Panem wszystkiego w kosmosie. Jest to Chrystus na miarę wszechświata. Tu dzieło Teilharda jest szczególnie wzbogacające. Już wartość jaką nadaje *świętej materii* to olbrzymia zdobycz. Chrystianizm nieraz miał fazy idealistyczne. I niektórzy myśliciele chrześcijańscy zasługują niekiedy na tak sformułowany zarzut. A tymczasem dziś właśnie ludzie odkrywają z olśnieniem bogactwa materii; Teilhard cierpiał nad tym kontrastem. Napisał: „Katolicyzm rozczarował mnie na pierwszy rzut oka przez ciasnotę w przedstawianiu świata i nie zrozumienie roli materii" („Jak wierzę"). I tu wielkim jego odkryciem był walor świata materialnego dla autentycznego chrześcijaństwa. A jego zasługą przywrócenie nam poczucia wartości materii, która jest także powołana do chwały przeistoczenia.

A z drugiej strony — kosmiczny wymiar Chrystusa. I tu dylemat był wielkiej wagi. W momencie gdy ludzkość odkrywała niewiarygodne rozmiary wszechświata, gdy zaczynała się epoka planetarna, Chrystus często, dla wielu chrześcijan był tylko postacią z historii lub przeżyciem wewnętrznym. Jego powiązanie z wszechświatem zatraciło się. A przecież było one u Świętego Pawła: „Bóg postawił Chrystusa" ponad wszelkim zwierzchnictwem i władzą, ponad mocą, panowaniem i wszelkim imieniem, które może być wymówione nie tylko w tym, ale i przyszłym życiu. I wszystko poddał pod stopy jego. Teilhard odnalazł tego Chrystusa Pawłowego, który zbiera i koncentruje całą ewolucję kosmiczną, by oddać ją Ojcu i który już jest Panem wszelkiego stworzenia.

Czy jednak Teilhard dał Chrystusowi pełnię znaczenia dostrzeganego w Nim przez wiarę chrześcijańską? Czy nie pomniejszył jego roli odkupiciela? Oto zarzut najpowszechniej czyniony Teilhardowi. Nie docenił jakoby tajemnicy zła. Zło w jego oczach to tylko odpadek ewolucji. Rozpatrzmy tę sprawę bliżej. Cechuje Teilharda *optymizm* zasadniczy jeśli chodzi o niezawodny ostateczny sukces dzieła stworzenia, jest w nim przywiązanie do rdzennej dobroci wszystkiego co stworzone. Otóż głoszenie tych właśnie prawd jest dziś szczególnie zbawienne. Ciężka choroba człowieka nowoczesnego to — obok nieufności do rozumu — zasmakowanie w nieszczęściu. Tragiczne strony doli człowieczej są u źródeł tego rozsmakowania się w nieszczęściu, ale są raczej pretekstem, a głębszy korzeń to wola buntu, wola swobodnej samoafirmacji w dumnym osamotnieniu. Otóż do tego ma Teilhard głęboki wstręt — i słusznie. Gdybyż się dało wygnać te zatrute miazmaty z umysłów schyłkowych inteligentów zachodnich.

Żadna przysługa Teilharda nie budzi we mnie takiej wdzięczno-

ści, jak ta, że przywraca on pokoleniu wchodzącemu w życie smak szczęścia, że odgania czarne anioły, które były obsesją starszych, że daje ludziom na nowo zasadniczy optymizm, który rozsadza serca nasze wdzięcznością wobec wspaniałości świata i wspaniałości człowieka. Nic nie jest mi w nim droższe, niż jego szacunek dla wszystkich stworzeń, jego troskliwość w stosunku do każdego życia, jego wolność od cienia nawet pogardy. Ale czy w tym swoim optymizmie Teilhard nie posuwa się za daleko? Czy dostrzega nędzę człowieka, tę wrodzoną nędzę, która tak głęboko wstrząsała Pawłem, Augustynem czy Pascalem? Silniej niewątpliwie odczuwa to, co w stworzeniu zachowało się jako rdzennie dobre, niż to, co w nim skaził grzech. Lecz jest to katolicki pogląd wierzyć, że natura zraniona jest grzechem ale nie zniszczona, i że odżywa w łasce.

Nie to jednak jest sprawą zasadniczą. Zasadnicze z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej jest przekonanie, że człowiek grzeszny nie jest w możności zbawić się sam i że może być zbawiony, czyli ożyć duchowo, tylko dzięki łasce boskiej danej przez Jezusa Chrystusa. Czy Teilhard zapoznawał tę sprawę? Rzecz jasna, nie daje on nam teologii odkupienia, tak samo zresztą jak nie daje teologii Trójcy świętej ani Wcielenia. Lecz mimo braku formuł teologicznych rzeczywistość grzechu i rzeczywistość łaski są jasno ukazane. W *Le Milieu divin* dwie rzeczy podkreślił Teilhard wyraźnie. Pierwsza, to że człowiek może, będąc wolny, zamknąć się przed wezwaniem Miłości, utwierdzić się w śmierci duchowej. Po wtóre ukazał, że egzystencja ludzka ma doniosłą stronę pasywną, i od tej strony winna otworzyć do siebie przystęp Innemu, dać się wywłaszczyć, najpełniej zaś w śmierci.

*

Ostatnia wreszcie dziedzina, w której dzieło o. Teilharda przynosi odpowiedź dzisiejszemu światu, to sfera działania, moralności. Wizja kosmiczna i działalność praktyczna są zresztą u niego ściśle związane. Jedno z jego dzieł, *Le Milieu divin* zajmuje się specjalnie problematyką życiową. Ale trzeba je rozpatrywać w łączności z innymi jego pracami. Pierwsza sprawa do podkreślenia to powaga, z jaką traktuje Teilhard zadania ziemskie. Punktem wyjścia w *Le Milieu divin* jest krytyka moralności czysto intencjonalnej. Tej, dla której materia naszych czynów jest obojętna, bo tylko dyspozycja wewnętrzna posiada wartość. Posuwać naprzód badania, organizować życie ekonomiczne, pracować w fabryce, to mało ważne samo w sobie; doniosłość ma postawa wewnętrzna, w jakiej się działa; wynik działania jest obojętny.

Jest w tym poglądzie część prawdy i Teilhard ją dostrzega. Ale od razu też widać rozmiar niebezpieczeństwa. Taka postawa grozi chrześcijanom obojętnością wobec ziemskich zadań i może ich doprowadzić do pewnego rozszczepienia wewnętrznego: życie duchowe jako jedna sprawa, a aktywność ludzka — inna. Jest to dziś bardzo poważne niebezpieczeństwo. Dla wielu chrześcijan zatraca się związek między ich życiem ludzkim a Bogiem. Życie ludzkie wydaje się czymś o obojętnej zawartości, bez obiektywnego waloru, bez normy. Dochodzi się wtedy do moralności sytuacyjnej, czyli do moralności czysto intencjonalnej. Otóż Teilhard jest na przeciwnym biegunie takiej pozycji. Co nadaje wartość czynowi, to przede wszystkim jego zgodność z pewnego rodzaju porządkiem rzeczy. Istnieją prawa życia: moralność miłości to prawa te szanować. Istnieją prawa społeczne: moralność to stosować się do nich.

Ale jeśli Teilhard jest wrogiem etyki sytuacyjnej, to jednocześnie zwalcza moralność legalistyczną, nałożoną z zewnątrz lecz w swych nakazach nie będącą odpowiednikiem rzeczywistości. Moralność nie powinna przeszkadzać życiu, ale przeciwnie, powinna być tego życia wyrazicielką. Wyrażać ma jednak życie w jego najwyższych wymaganiach. Nie jest więc ułatwieniem, jest żądaniem. Jaka będzie jej podstawowa zasada? Teilhard jest tu do głębi konsekwentny. Rzeczywistość to dla niego stopniowa ekspansja życia kosmicznego realizującego się na coraz wyższych poziomach. Moralne jest to, co wchodząc w ten ruch sprzyja mu. Wszystko, co zmierza do pomnożenia życia i ułatwienia jego rozkwitu, na wszystkich szczeblach, od życia fizycznego do moralnego, od życia moralnego do mistycznego, jest dobre. Moralność polega na wspieraniu realizacji zamysłu Bożego. To jest wybitnie chrześcijańskie. Dodam jeszcze — wybitnie ignacjańskie. Chodzi o to, żeby dać się porwać epopei Miłości, która zawładnąwszy wszechstworzeniem powiedzie wszystko ku pełni.

Stąd wynika, że nie istnieje żaden dualizm w życiu chrześcijanina. To, co poświęca on zadaniom ziemskim, nie jest odjęte chwale Bożej. Wypełnienie zadań ludzkich, sukces na tym polu, jest chwałą Bożą, skoro urzeczywistnia to, czego Bóg chce. A jest to tym prawdziwsze, że kresem ostatecznym, który rozstrzyga o celowości wysiłków ludzkich, jest Ktoś, jest Bóg osobowy. Ostatecznie więc poprzez wszystkie prace ludzkie wyraża się miłość do Boga osobowego — skoro właśnie tylko osobowy punkt odniesienia nadaje definitywny sens czynom. U chrześcijan ten związek z Bogiem osobowym, *implicite* zawarty w każdym czynie, dochodzi do uświadomienia. I dlatego ich działanie jednocześnie buduje świat, oddaje świadectwo Bogu i buduje Kościół. Teilhard przynosi odpowiedź dzisiejszym poszukiwaniom teologii laikatu.

Ale czy w swej reakcji nie posuwa się za daleko? Zwróćmy tu uwagę na trzy rzeczy. Jeśli Teilhard wysławia rezultaty wysiłków ziemskich, nie zapomina bynajmniej że ich uwieńczeniem powinna być adoracja. Nie pomniejsza więc roli jaką adoracja ma do spełnienia obok pracy. Napisał wspaniałe karty o funkcji ludzi oddanych kontemplacji, którzy są niby śniegi pozornie bezużyteczne na szczytach, ale bez których woda nie płynęłaby dolinami. Wiedział, że msza stanowi konsekrację świata i że kapłaństwo jest równie niezbędne, jak badania i jak organizacja. Jeśli podkreślał bardziej te ostatnie sprawy, to dlatego, że ich konieczność dla chrześcijan jest jego zdaniem zapoznawana. Ale sądzę, że podpisałby się pod słowami La Piry: „Prawdziwa społeczność to ta, w której ludzie mają swój dom i w której Bóg ma swój dom".

Ponadto rozumiał Teilhard niedostateczność kryterium sukcesu. Znał jego ograniczenia na planie indywidualnym. Nie zastosował do człowieka biologicznej zasady selekcji najsilniejszych, jakkolwiek doceniał ważność elit i zwalczał tak łatwe i tak jałowe deprecjonowanie inteligencji w pewnych środowiskach katolickich. Ale w *Le Milieu divin* ukazał wspaniale, że istnieją biedy, choroby, ograniczoność darów, porażki, które mogą być narzędziem do tym wyższych osiągnięć. Jeśli jaka myśl jest mu szczególnie droga, to ta, że wszystko służyć może stwarzaniu miłości. A na planie zbiorowym dostrzegał, że postęp ludzki ma swoje granice, że istnieje próg ostateczny, którego przekroczyć nie zdoła bez pomocy boskiej siły — i że ta siła boska jest już obecna w Chrystusie.

To wszystko jednak mieści się w ramach moralności ogólnej. Co wydaje mi się jeszcze ważniejsze u Teilharda, to zrozumienie, że obecne przemiany ludzkości, spowodowane przez postęp techniczny i unifikację ekonomiczną — przekształcają do głębi zastosowanie aktywności ludzkiej. Otwierają jak gdyby nowe obowiązki, zmuszają do wyjścia poza etykę indywidualistyczną i prywatną, która oderwała się od rzeczywistości powodując, że człowiek dzisiejszy nie umie wiązać pola swojej świadomości i sumienia z polem swych czynów. W „Energii ludzkiej" Teilhard najlepiej chyba kreśli tę przemianę. Wykazuje, że dzisiaj „w naszych oczach i w naszej świadomości dokonuje się jakby dotykalne poznanie wspólnej nam warstwy ogólnoludzkiej. Najwymowniejszy dowód, to że człowiek — załóżmy, że utrwalony na przyszłość w swojej naturze indywidualnej — widzi otwierające się przed nim nowe i nieograniczone pole ewolucji, dziedzinę twórczości, związków, przedstawień i wzruszeń o charakterze zbiorowym, kolektywnym". Ten tekst z roku 1937 nabiera dzisiaj zadziwiającego rezonansu. Ludzkość po raz pierwszy uświadamia sobie swoją konkretną jedność, równocześnie przez groźbę, że może zgi-

nąć w całości jako gatunek, jak i przez powołanie do wspólnej epopei planetarnej.

Teilhard stawia tę sprawę na trzech poziomach: energii wcielonej, energii kontrolowanej i energii uduchowionej. Na poziomie *energii wcielonej* jest to problem stopniowego opanowania przez człowieka jego przeznaczenia biologicznego: „Ambicja tego rodzaju, pisze Teilhard, wydawała się długo, a i dziś jeszcze wydaje się wielu, fantastyczna i chimeryczna". Dzisiaj stała się oczywistością. Teilhard pisał, że „apostołowie *birth-control*, choć zbyt często powodowani tylko chęcią przynoszenia indywidualnej ulgi, oddali nam przysługę otwierając oczy na anomalię, jaką stanowi społeczeństwo troszczące się o wszystko prócz organizowania rekrutacji swoich własnych członków". Nie ulega wątpliwości, że regulacja urodzin, o ile jest zgodna z prawami natury, nadaje przekazywaniu życia piętno bardziej osobiste i wolne, w czym wyraża się lepiej godność osoby ludzkiej.

W dziedzinie energii kontrolowanych pierwszą sprawą — pisał Teilhard — jest zapewnić rosnący zasób dającej się zużytkować energii materialnej. Dodawał, że wobec coraz szybszego tempa w jakim nikną rezerwy węgla, wody, nafty trzeba się spieszyć ze znalezieniem czegoś innego. Odkrycie energii atomowej spełniło to oczekiwanie. I tu znowu pojawia się zasadniczy aspekt dzisiejszej sytuacji. Postęp naukowy stwarza nowe możliwości dla rozwoju ludzkiego. Teilhard widzi w tym słusznie element planu Bożego. Nic nie jest bardziej biblijne niż technika: człowiek ma za zadanie zliczyć wszelkie zasoby kosmosu, by posłużyć się nimi dla postępu ludzkiego. Można dziś sądzić, że człowiek jest w stanie coraz bardziej oddziaływać na kosmos. Biorąc w ręce kierunek ewolucji, ludzkość staje się prawdziwie sternikiem kosmosu... Rzecz jasna, że powinien się z tym łączyć wybitny wzrost poczucia odpowiedzialności.

Wreszcie na poziomie *energii uduchowionej* realizuje się wspólna dusza. Już powiązania ekonomiczne świata współczesnego zmuszały do bardziej kolektywnego pojęcia miłości bliźniego, a dziś rodzi się ekonomia planetarna. Wynurza się ludzkość konkretnie zjednoczona. Takie organizmy, jak ONZ, UNESCO i inne wyrażają konieczność wspólnej platformy wobec coraz bardziej wspólnej problematyki. Odpowiednikiem tego jest nowa dusza otwarta na przestwór swiata, budująca cywilizację jutra. Zadaniem aktualnym człowieka jest żyć już nie na miarę jednego kraju, społeczności, bloku, ale na miarę ludzkości. Teilhard ukazuje, jak pod dwojakim naciskiem: potrzeb materialnych i biologicznej wspólnoty gatunkowej wytwarza się „wspólna dusza".

Otóż na tym punkcie myśl Teilharda zbiega się z najdonioślej-

szymi dzisiejszymi zadaniami Kościoła. Jedną z jego wielkich trosk jest wypracować duchowe oblicze laikatu dostosowane do problematyki zjednoczonego świata. Wiadomo, jak zależy Kościołowi na obecności katolików w wielkich organizmach międzynarodowych. A powód, dlaczego ta obecność ma tak wielką wagę, jest tym samym, który przyświecał ojcu Teilhardowi. Zjednoczenie może dokonać się w sposób mechaniczny, skuteczny ale miażdżący osoby ludzkie i redukujący je do roli anonimowych kółek w maszynie. Otóż Ojciec Święty ostatnio jeszcze, w *Mater et Magistra* przypomniał, że owo zjednoczenie świata nie tylko winno szanować osoby, ale być ich dziełem i przywieść je do bardziej intensywnego życia osobistego. Chrześcijanom przypada ta misja razem z innymi ludźmi dobrej woli.

*

Znaczenie dzieła Teilharda polega więc przede wszystkim na tym, że znajduje wyjście z pewnej liczby ślepych zaułków, przywraca łączność. Tak jest z przeciwieństwem wiedzy i wiary, życia duchowego i obowiązków doczesnych, unifikacji świata i rozwoju osoby ludzkiej: w każdym wypadku przywraca on możliwość jedności rozdartemu światu. Jest w tym nie tylko nadzieja boska, ale już nadzieja ludzka. A raczej ukazuje on nam, że nadzieja ludzka to już obowiązek, że stanowi ona ciało nadziei boskiej: ciało, które pragnie pochwycić Ducha. Teilhard odnawia katolicką harmonię natury i łaski.

Ponadto reprezentuje on jakby dwustronne posłannictwo. Chrześcijanom przypomina doniosłość obowiązków ziemskich i to, że służba Boża nie polega na uchylaniu się od nich. Niechrześcijanom — że służba Bogu należy do ziemskich obowiązków, to jest, że adoracja stanowi jeden z wymiarów konstytuujących człowieka, społeczność, kosmos. Jego dzieło jest najradykalniejszym potępieniem fałszywego laicyzmu, namiętnym protestem przeciw tezie, że „*civitas*" bez Boga mogłaby być autentycznym domostwem ludzi. Walorem jego humanizmu jest integralność. Zespala on trzy wymiary biblijnego człowieka: opanowanie kosmosu przez technikę, społeczne zjednoczenie osób przez miłość, otwarcie na Boga przez adorację: technika, miłość, adoracja to trzy wymiary wszechświata. Jeśli jednego zabraknie, wszechświat jest płaski. A nadzieja, jaką głosi Teilhard, ukazuje nam te trzy wymiary nie tylko jako niesprzeczne, lecz jako zbieżne, wspierające się wzajemnie, tak że ze wzrostem techniki oraz zjednoczenia mamy prawo oczekiwać wzrostu adoracji. Brzmi to jak dumne wyzwanie. Wspaniałą jest rzeczą, że to wyzwanie zostało rzucone.

Jean Daniélou
tłum. H. M.

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA

III. ZSTĄPIENIE DO PIEKIEŁ

5

W trzy miesiące lata 1931 r. dojrzałem nagle, jak wybujały chwast.

Nie potrafię powiedzieć, co jest bardziej upokarzające — czy wspomnienie niedowarzonego wyrostka, jakim byłem jeszcze w czerwcu, czy też pewnego siebie i wygadanego osobnika, który w październiku powrócił do Oakham, nawskroś i do gruntu przemądrzały i dumnie tego świadomy.

Zaczęło się od tego, że Pop napisał, abym przyjechał do Ameryki. Kupiłem więc nowe i modne ubranie i powiedziałem sobie: — Na statku spotkam piękną dziewczynę i muszę się w niej zakochać.

Wsiadłem na statek. Pierwszego dnia ułożyłem się na leżaku na pokładzie i zabrałem się do czytania korespondencji między Goethem a Schillerem. Zadano mi ją w ramach przygotowania do wstępnego egzaminu na uniwersytet. Co więcej, nie tylko zgodziłem się na tę lekturę, ale nawet wytłumaczyłem sobie, że jest interesująca.

Drugiego dnia zorientowałem się mniej więcej, kto jest na statku. Trzeciego już Goethe i Schiller przestali mnie interesować. A czwartego byłem pogrążony po szyję w cierpieniach, o których marzyłem.

Statek jechał do Ameryki dziesięć dni.

Wolałbym spędzić dwa lata w szpitalu niż przechodzić jeszcze raz taką mękę! Ta pożerająca, uczuciowa, namiętna miłość młodzieńczego wieku, która zatapia w tobie szpony, trawi ciebie dniem i nocą i wgryza się w najżywotniejszą część twojej duszy! Będąc dzieckiem i starając się wyjść ze swej skorupy przechodzisz przez wszystkie samoudręczenia zwątpień, niepokoju, wyobraźni, nadziei i rozpaczy i to jedynie po to, aby znaleźć się w samym środku

uzbrojonego w pełni legionu uczuć, wobec którego jesteś zupełnie bezbronny! To jakby cię żywcem obdzierano ze skóry. Taki rodzaj miłości człowiek przeżywa tylko raz w życiu. Potem już traci tę wrażliwość. Nie potrafi odczuwać tylu mąk. Może cierpieć, ale nie z powodu tylu rzeczy małej wagi. Po jednym takim przełomie nabiera doświadczenia i możliwość powtórnego podobnego przejścia już nie istnieje, ponieważ tajemnicą tych cierpień jest jego zupełna niewinność. Nie jest już zdolny do takich zupełnych i tak absurdalnych rozczarowań. Choćby człowiek był nie wiem jak naiwny, to co oczywiste nie może go dziwić bez końca.

Poznałem tę dziewczynę przez katolickiego księdza, pochodzącego z Cleveland, który grywał w *shuffleboard** bez marynarki i bez kołnierzyka rzymskich duchownych. Pierwszego dnia znał już wszystkich pasażerów — co do mnie, dopiero po dwóch dniach spostrzegłem, że ona jest na statku. Podróżowała z dwiema ciotkami; wszystkie trzy niewiele zadawały się z innymi pasażerami. Siedząc na pokładzie na swoich trzech leżakach, trzymały się raczej z daleka od panów w okularach i czapkach z samodziału, którzy szukając przewiewu przechadzali się bezustannie po pokładzie.

Przy pierwszym spotkaniu miałem wrażenie, że jest mniej więcej w moim wieku. W rzeczywistości była ode mnie prawie dwa razy starsza. Ale można mieć dwa razy po szesnaście lat i nie być jeszcze wcale starą — rozumiem to teraz, w szesnaście lat po tym zdarzeniu. Była drobna, delikatna i wyglądała jak zrobiona z porcelany. Miała jednak wielkie, szeroko rozwarte oczy kalifornijskie i nie bała się mówić głosem, który był jednocześnie naiwny i niezależny i miał w sobie coś ze znużenia, jak gdyby zawsze szła za późno spać.

W moich olśnionych oczach przybrała natychmiast postać heroiny wszystkich powieści i omal że nie padałem na twarz u jej stóp. Mogła była założyć mi obrożę na szyję i prowadzić mnie na łańcuchu. Zamiast tego spędzałem dnie opowiadając jej i jej ciotkom o moich ideałach i ambicjach, a ona z kolei próbowała nauczyć mnie grać w bridża. I to było najpewniejszym dowodem jej władzy, gdyż nigdy, nigdy nie pozwoliłem nikomu robić ze mną takich prób! Ale nawet i jej się to nie powiodło!

Rozmawialiśmy z sobą. Nienasycona rana rozszerzała się i krwawiła we mnie, a ja robiłem wszystko w tym celu, żeby mogła jeszcze więcej krwawić. Woń jej perfum i osobliwie pachnący dym jej zdenikotynizowanych papierosów szedł za mną wszędzie i prześladował mnie nawet w mojej kabinie.

* Gra polegająca na przesuwaniu krążków na desce lub tablicy.

Opowiedziała mi jak to raz była w sławnej stolicy w sławnym klubie nocnym, gdzie sławny człowiek, książę z rodziny królewskiej wpatrywał się w nią uparcie i długo; wreszcie wstał i zataczając się chciał skierować się ku jej stolikowi, ale jego przyjaciele kazali mu usiąść i zachowywać się przyzwoicie.'

Wywnioskowałem, że wszyscy hrabiowie i książęta, którzy lubili się żenić z takimi kobietami jak Constance Bennet, chcieliby również ją poślubić. Ale nie było ich tu na tym pamiętnym statku, który przewoził nas spokojnie przez ciemne i łagodne fale północnego Atlantyku. Przygnębiało mnie tylko to, że nie mogłem nauczyć się tańczyć.

Przejechaliśmy latarnię w Nantucket w niedzielę po południu i musieliśmy tej nocy stać dla odbycia kwarantanny. Wpłynęliśmy więc w Cieśninę * na cichych wodach i światła Brooklynu błyszczały w porcie jak klejnoty. Statek był pełen muzyki i gorącego, płomiennego życia, które pulsowało w jego ciemnym kadłubie i wylewało się z niego w noc lipcową przez wszystkie iluminatory. W każdej kabinie dawano jakieś przyjęcie. Gdziekolwiek poszedłeś — zwłaszcza na pokładzie, gdzie było względnie spokojnie — znajdowałeś się jakby wśród dekoracji filmowej — w scenerii już ostatniego obrazu.

Wyznałem jej moją nieśmiertelną miłość. Oświadczyłem, że nie mogę i nie chcę już pokochać żadnej innej kobiety. To było niemożliwe, nie do pomyślenia. Jeśliby nawet pojechała na krańce ziemi, los musiałby nas znów zetknąć z sobą. Od zarania świata bieg gwiazd wyznaczył to nasze spotkanie, które było centralnym faktem w dziejach kosmosu. Taka miłość jest nieśmiertelna. Zwycięży czas i przetrwa błahe wydarzenia historii ludzkości. I tak dalej...

Z kolei i ona przemawiała do mnie łagodnie i ze słodyczą. Brzmiało to mniej więcej tak: — „Pan nie zdaje sobie sprawy z tego co mówi. To nie może się nigdy stać. Nigdy się już nie spotkamy". Co znaczyło: — „Jesteś miłym dzieckiem. Ale, na miły Bóg, dorośnij zanim cię ktoś wystrychnie na dudka". Poszedłem do kabiny i przez chwilę szlochałem nad moim dziennikiem, po czym, wbrew wszelkim regułom romantycznym, zasnąłem spokojnie.

Nie spałem jednak długo. O piątej byłem znów na nogach i krążyłem niespokojnie po pokładzie. Było gorąco. Szara mgła wisiała nad Cieśniną. A kiedy się rozjaśniło, zarysy innych zakotwiczonych statków zaczęły się ukazywać we mgle. Jednym z nich był parowiec linii Red Star, na którym właśnie w tej samej chwili jakiś pasażer się powiesił, o czym dowiedziałem się już na lądzie z gazet.

---

* The Narrows — cieśnina między wyspami Long Island a Staten Island.

W ostatniej chwili przed wyjściem na brzeg sfotografowałem mój ideał, ale ku mojemu wielkiemu zmartwieniu zdjęcie wyszło zamazane. Tak bardzo pragnąłem mieć jej podobiznę, że podszedłem za blisko z moim aparatem, wskutek czego postać jej nie trafiła w środek soczewki. Był to wyrok sprawiedliwości poetyckiej, nad którym bolałem przez szereg miesięcy.

Oczywiście cała rodzina oczekiwała mnie w porcie. Ten kontrast był dla mnie trudny do zniesienia. Serce moje rozsadzały niedojrzałe miłosne wzruszenia, a tu nagle otoczyła mnie pogodna, spokojna i wygodna atmosfera troskliwości rodzinnej. Każdy chciał mówić ze mną. Ich głosy były pełne zapytań i wiadomości. Zabrali mnie na przejażdżkę po Long Island, pokazali mi, gdzie mieszka Mrs. Hearst i poruszali podobne sprawy. A ja tylko zwiesiłem głowę w oknie samochodu, patrzałem na mijane szybko zielone drzewa i pragnąłem śmierci.

Nie chciałem zwierzyć się nikomu z tego, co się we mnie działo, i to moje zamknięcie się w sobie stało się początkiem pewnej obcości między nami. Od tego czasu nikt nie mógł być już pewny, co robię i co myślę. Jeździłem do New Yorku, nie wracałem na posiłki do domu i nie chciałem nikomu opowiedzieć gdzie byłem.

Przeważnie nie robiłem nic szczególnego; chodziłem do kina lub błąkałem się po ulicach, patrząc na tłumy przechodniów, jadłem gorące parówki i piłem sok z pomarańcz u Nedicksa. Raz z wielkim podnieceniem zaszedłem do podejrzanej spelunki. A kiedy dowiedziałem się, że w kilka dni później policja urządziła w niej rewizję, tak urosłem we własnym mniemaniu, że zacząłem się zachowywać, jak gdybym wyskoczył z najdzikszych nor miasta.

Bonnemaman najbardziej cierpiała nad tym moim zamknięciem się w sobie. Przez lata siedziała w domu, rozmyślając co Pop robi całymi dniami w mieście, a teraz, gdy i we mnie zaczynały się rozwijać te same włóczęgowskie przyzwyczajenia, oczywiście trapiła się i o mnie różnymi przywidzeniami.

Tymczasem moją jedyną zbrodnią było, że błąkałem się po mieście, paląc papierosy i rozkoszując się błogim poczuciem niezależności.

Przekonałem się, że firma Grosset i Dunlap wydawała coś więcej niż opisy przygód dla młodzieży. Drukowali również tanie wydania takich pisarzy jak Hemingway, Aldous Huxley i D. H. Lawrence i pożerałem je wszystkie na chłodnej, cichej werandzie domu w Douglaston, podczas gdy ćmy, zwabione światłem mojej lampy palącej się do najdziwniejszych godzin, zlatywały się z ciemności letniej uderzając z trzepotem o zasłony okien.

Nieraz wbiegałem do pokoju wuja by pożyczyć jego słownik.

Dowiadując się o jakie słowa chodzi, marszczył brwi i mówił:

— A cóż to takiego czytasz?

Pod koniec lata wróciłem do Anglii tym samym statkiem, który mnie przywiózł. Tym razem na liście pasażerów znalazło się gronó dziewcząt z Bryn Mawr, z Vassar i jeszcze innych szkół — wszystkie jechały na ukończenie swej edukacji do Francji. Mogło się zdawać, że reszta pasażerów, to byli sami detektywi. Rzeczywiście niektórzy z nich byli zawodowymi detektywami. Inni byli tylko amatorami, ale wszyscy obrali sobie moją osobę i dziewczęta z Bryn Mawr za przedmiot swej niestrudzonej obserwacji. W każdym razie statek podzielił się na dwie grupy: młodych i starszych. Wszystkie dnie deszczowe spędzaliśmy w palarni, puszczając płyty Duke Ellingtona na patefonie należącym do jednej z panien. Kiedyśmy się już tym znużyli, błąkaliśmy się po całym statku w poszukiwaniu jakiejś rozrywki. Na dnie było pełno bydła — jechała też sfora psów do polowań konnych. Schodziliśmy nieraz na dół i bawiliśmy się z tymi psami. W porcie Le Havre, gdzie wyładowano bydło, jedna z krów urwała się i biegała w szale po pokładzie. Pewnej nocy troje z nas wdrapało się na bocianie gniazdo, co z pewnością nie było dozwolone. Innym razem wzięliśmy udział w przyjęciu u radio-operatorów i wdaliśmy się z nimi w wielką dyskusję o komunizmie.

To była jeszcze jedna nowość tego lata — zaczęło mi się wydawać, że jestem komunistą, chociaż jeszcze nie wiedziałem dobrze, co to jest komunizm. Jest mnóstwo takich ludzi, zagubionych między wszystkimi obozami w jakimś niczyim kraju własnego zamętu pojęć.

Drugą grupę na statku tworzyli ludzie w średnim wieku. Ich głównym trzonem byli czerwoni na twarzy, otrzaskani ze wszystkimi przejawami życia policjanci, którzy spędzali czas na piciu, kartach i wzajemnych bójkach, a także na rozszerzaniu sensacyjnych plotek na temat młodzieży rzekomo tak dzikiej i nieobyczajnej.

Prawdą w nich było tylko to, że dziewczęta z Bryn Mawr i ja mieliśmy gruby rachunek do zapłacenia w barze. Ale nie byliśmy nigdy pijani, bo piliśmy powoli, napychając się przez cały czas sardynkami i innymi przysmakami, które są specjalnością statków angielskich.

W każdym razie wylądowałem na ziemi angielskiej ubrany w gangsterski garnitur z wywatowanymi ramionami, który Pop kupił mi gotowy u Wallacha. Miałem też nowy, jasnoszary kapelusz nasunięty na jedno oko i tak wkroczyłem na brzeg Anglii bardzo ucieszony przeświadczeniem, że tak niewielkim wysiłkiem zdołałem wyrobić sobie rażąco złą reputację.

Podział na dwa pokolenia, który wytworzył się na statku, przypadł mi bardzo do gustu. Napełniał mnie poczuciem dumy. Pochlebiał mi i dogadzał. Utwierdzał mnie w mojej pewności siebie, był gwarancją mojej niezawisłości. Każdy starszy wiekiem był symbolem autorytetu, a wulgarność tych detektywów i głupota tych innych ludzi w średnim wieku, którzy wierzyli we wszystkie ich plotki o nas, upoważniały mnie do mile usprawiedliwionej pogardy dla całego ich pokolenia. Stąd wyciągnąłem wniosek, że jestem już teraz zwolniony od wszelkiego autorytetu i nie potrzebuję słuchać niczyjej rady, gdyż bywa ona zawsze tylko pokrywką hipokryzji albo słabości, pospolitości albo strachu. Autorytet został ustanowiony przez starych i słabych, a korzeniem jego była ich zazdrość wobec radości i rozkoszy młodych i silnych...

Wreszcie, kiedy w kilka dni po rozpoczęciu roku szkolnego przybyłem do Oakham, byłem najmocniej przekonany, że od dyrektora aż do najniższych szczebli tylko ja jeden z całej szkoły znam naprawdę życie.

Objąłem teraz nadzór nad oddziałem młodszych uczniów; miałem tam własny gabinet z mnóstwem trochę spaczonych foteli koszykowych pełnych poduszek. Na ścianach powiesiłem reprodukcje Maneta i kilku innych impresjonistów i fotografie różnych antycznych posągów Venus z galerii rzymskich. Moją półkę wypełniały różnorodne jaskrawo oprawne powieści i broszury, które wszystkie były tak roznamiętniające, że Kościół nie potrzebował ich wpisywać na Indeks, gdyż były potępione *ipso jure* — przeważnie przez samo prawo naturalne. Nie wymienię tych, które pamiętam, bo jakiś głupiec mógłby zaraz zabrać się do ich przeczytania — wspomnę tylko, że jedną z tych broszur był *Manifest Komunistyczny* Marksa. Nie powiem, żebym przejmował się na serio krzywdami wyrządzanymi klasie robotniczej, które były i są najzupełniej rzeczywiste — stanowiły one za poważny problem dla mojej pustej głowy i głupiej próżności. Po prostu dzieło to, moim zdaniem, harmonizowało dobrze z tłem, na którym poruszałem się teraz w mojej wyobraźni.

Wydawało mi się bowiem rzeczą pewną, że stałem się wielkim buntownikiem. Wyobrażałem sobie, że nagle wyrosłem ponad wszystkie błędy, głupstwa i pomyłki współczesnych społeczeństw — przyznaję, że nad wiele z nich trzeba było by istotnie się wznieść — i że zająłem właściwe miejsce w szeregu ludzi idących w przyszłość z podniesioną głową i bojowo wyprężonymi ramionami. W świecie dzisiejszym ludzie zawsze idą w przyszłość z podniesioną głową, chociaż nie mają najmniejszego pojęcia, jaka jest, lub co mogłaby oznaczać ta „przyszłość". W rzeczywistości jedyna przyszłość, w jaką zdajemy się teraz wkraczać, jest pełna coraz więk-

szych i coraz straszniejszych wojen — wojen dobrze obliczonych na strącenie nam tych podniesionych głów z tych wyprężonych ramion.

W tym gabinecie redagowałem pismo szkolne, które dostało się w moje ręce tej jesieni i czytałem T. S. Eliota, a nawet próbowałem sam napisać poemat o Elpenorze, który u Homera upija się i spada z dachu pałacu, a dusza jego ucieka w cienie piekła. A resztę czasu spędzałem na puszczaniu płyt Duke Ellingtona i dyskusjach o polityce i religii.

Ach, te daremne i absurdalne spory! Radziłbym przeciętnemu wierzącemu człowiekowi — w razie gdyby chciał zasięgnąć mojej rady w tej materii — unikać wszelkich sporów religijnych, a zwłaszcza o istnienie Boga. Tym jednak, którzy mają trochę filozoficznego wykształcenia, poleciłbym przestudiowanie dowodów rzeczywistego istnienia Nieskończonej Istoty, które Duns Szkot podaje w drugim paragrafie Pierwszej Księgi swego dzieła *Opus Oxoniense* — po łacinie jest to dostatecznie trudne, aby przyprawić cię o liczne bóle głowy. Ogólnie przyjmuje się jednak, że co do głębi, dokładności i znaczenia jest to najdoskonalsze, najwszechstronniejsze i najbardziej przekonywające dowodzenie istnienia Boga, jakie zostało kiedykolwiek wypracowane przez umysł ludzki.

Wątpię, czy przedłożenie mi tych dowodów byłoby mi przyniosło jakąś korzyść w tym okresie, gdy miałem lat siedemnaście i uważałem, że wiem wszystko o filozofii, chociaż się jej nigdy nie uczyłem. Jednak pragnąłem się jej uczyć. Filozofia mnie pociągała. Był to pociąg, który nasz dyrektor starał się wszelkimi siłami wszczepić w nasze dusze. Ale w Oakham nie było i nie mogło być kursów filozoficznych. Pozostawiono mnie więc własnym siłom.

Pamiętam, że wspomniałem raz o tym mojemu opiekunowi, Tomowi. Wychodziliśmy razem z jego domu na Harley Street i oznajmiłem mu moje pragnienie studiowania filozofii i poznania dzieł filozofów.

Jako lekarz radził mi nie wdawać się w filozofię. Mało rzeczy — powiedział mi — było większą stratą czasu.

Na szczęście, była to jedna z tych spraw, co do których zdecydowałem się nie posłuchać jego rady. W każdym razie postawiłem na swoim i zabrałem się do filozofii. Nie zaszedłem w niej jednak nigdy daleko. Ludzie pogrążeni w zmysłowych pragnieniach i apetytach nie są dobrze przygotowani do władania abstrakcyjnymi ideami. Nawet tylko w porządku przyrodzonym potrzebny jest pewien stopień czystości serca, by intelekt mógł dostatecznie oderwać się i osiągnąć jasność konieczną do wypracowania problemów

metafizycznych. Powiedziałem „pewien stopień", gdyż mam przekonanie, że nie trzeba być świętym, aby zostać zdolnym metafizykiem. Sądzę nawet, że pełno jest metafizyków w piekle.

Szkoda, że filozofowie, którzy mnie pociągali, nie należeli do najlepszych. Przeważnie brałem ich dzieła z bibliotek i oddawałem je wcale ich nie otwierając, co było raczej z moją korzyścią. Jednakże mając lat siedemnaście, podczas wakacji wielkanocnych starałem się uczciwie i gorliwie zagłębić w Spinozie.

Pojechałem na te wakacje — jak zwykle sam — do Niemiec. W Kolonii zakupiłem duży plecak, zarzuciłem go sobie na ramiona i wyruszyłem pieszo w dolinę Renu w niebieskim swetrze i w starych, flanelowych, szerokich spodniach, tak, że w oberżach przydrożnych pytano mnie, czy nie jestem duńskim marynarzem z jednej z barek pływających po rzece. W tym plecaku, już i tak dość ciężkim, niosłem dwie niemoralne powieści oraz Spinozę w wydaniu Everyman Library. Spinoza i dolina Renu! Niezawodnie wykazałem wyczucie atmosfery i zmysł przystosowania się do niej. Jedno z drugim idzie doskonale w parze. Spóźniłem się jednak o jakieś osiemdziesiąt lat. Brakowało tylko jednego: — nie byłem angielskim ani amerykańskim studentem na uniwersytecie w Heidelbergu. Gdyby nie to, byłby to idealny konglomerat z połowy dziewiętnastego wieku.

Wyniosłem z tej podróży coś więcej, niż kilka na wpół tylko zrozumiałych intelektualnych pojęć. Zanim doszedłem do Koblencji, zaczęła mi dokuczać noga. Pod jednym z paznokci zdawała się rozwijać jakaś infekcja. Nie była szczególnie bolesna, nie zwracałem też na nią uwagi. Ale przeszkadzało mi to w chodzeniu, więc doszedłszy do St. Goar, obrzydzony, zaniechałem dalszej wędrówki. Poza tym pogoda się popsuła i zagubiłem się w lesie, próbując odnaleźć domniemany szlak turystyczny zwany Rheinhöhenweg.

Wróciłem więc do Koblencji i siedziałem w pokoju nad wielką piwiarnią „Neuer Franziskaner", studiując nadal dorywczo Spinozę i moich powieściopisarzy współczesnych. Ponieważ rozumiałem tych ostatnich dużo lepiej niż tamtego filozofa, wkrótce zarzuciłem go, pogrążając się w lekturze powieści.

Po kilku dniach wyjechałem do Anglii przez Paryż, gdzie byli wówczas Pop i Bonnemaman. Zabrawszy stamtąd więcej, może jeszcze gorszych książek, powróciłem do szkoły.

W kilka dni po powrocie poczułem się chory. Z początku zdawało mi się, że to tylko z powodu obtartej nogi i przykrego bólu zębów, który nagle zaczął mi dokuczać.

Posłali mnie do dentysty szkolnego Dr McTaggarta, który mieszkał w wielkim budynku z czerwonej cegły przy drodze do stacji.

Dr McTaggart był niedużym, żywym człowieczkiem. Znał mnie dobrze, bo ciągle miałem kłopoty z zębami. Wyznawał teorię, że trzeba zabijać nerwy w zębach i zoperował już w ten sposób z pół tuzina moich zębów. Poza tym biegał wesoło dokoła fotela, na którym siedziałem niemy z przerażenia i nucił puszczając w ruch swoje narzędzia do wiercenia: „Nie będzie to ślub wpaniały. — Bez powozu i sukni białej — Lecz wyglądasz słodko i świeżo — I na dwuosobowym rowerze”. Potem z wznowionym zapałem zabierał się do niszczenia moich zębów.

Tym razem jednak popukał w ząb i zrobił poważną minę.

— Trzeba go będzie usunąć — oświadczył.

Nie martwiłem się zbytnio. Ząb mnie bolał i chciałem się go jak najprędzej pozbyć.

Ale dr McTaggart powiedział:

— Czy pan wie, że nie mogę pana znieczulić?

— Czemu?

— Powstała tam duża infekcja, która rozszerzyła się daleko poza korzenie zęba.

Zgodziłem się na wiarę z jego rozumowaniem i rzekłem:

— Dobrze. Niech pan robi, co trzeba.

Rozsiadłem się w fotelu, oniemiały złym przeczuciem, gdy tymczasem on pobiegł z zadowoleniem do szafki z narzędziami i nucąc: „Nie będzie to ślub wspaniały...” — wyjął z niej brzydko wyglądające szczypce.

— Czy pan jest gotów? — zapytał przechylając do tyłu fotel i wymachując swoim narzędziem tortury. Skinąłem głową czując, że blednę aż do nasady włosów.

Ale ząb wyszedł gładko w jednym szarpnięciu nagłego i mocnego bólu, po czym zacząłem wypluwać masę zielonej i czerwonej ropy do małego, szemrzącego zlewu przystawionego do dentystycznego fotela.

— Och, doprawdy — odezwał się dr McTaggart — muszę powiedzieć, że mi się to wcale nie podoba.

Wróciłem wyczerpany do szkoły rozmyślając, że wyrwanie zęba bez nowokainy nie było znów takim strasznym przejściem. Jednak zamiast żeby mi się zrobiło lepiej, stan mój się pogorszył. Wieczorem byłem naprawdę chory i cała ta bezsenna noc upłynęła jakby w mgle złego samopoczucia i ogólnego bólu. Następnego rana zmierzyli mi gorączkę i położyli mnie do łóżka w infirmerii, gdzie wreszcie zasnąłem.

Ale i to mi nie pomogło. Odniosłem też niejasne wrażenie, że nasza naczelna pielęgniarka, Miss Harrison zaniepokoiła się mną i podzieliła się swymi obawami z dyrektorem, w którego domu znajdowała się sala chorych.

Potem zjawił się lekarz szkolny. Niebawem jednak wyszedł i wrócił z dr McTaggartem, który tym razem już nie śpiewał.

Słyszałem, jak zgodzili się, że za dużo już jest we mnie ropy i że to może być niebezpieczne. Zdecydowali się wyciąć mi dużą dziurę w dziąśle i spróbować wydrenować przez nią korzeń infekcji — dali mi więc trochę eteru i zabrali się do dzieła. Zbudziłem się mając usta pełne ropy, którą obaj lekarze kazali mi jak najprędzej wypluć.

Gdy odeszli, położyłem się na powrót na łóżku, zamknąłem oczy i pomyślałem: To gangrena.

Wtedy przypomniałem sobie chorą nogę, która zaczęła mi dokuczać w Niemczech. Muszę im powiedzieć o tym za następną ich wizytą.

Chory, znużony, na wpół śpiący czułem pulsowanie rany w jamie ustnej. Gangrena.

W pokoju było cicho. Było też raczej ciemno. Leżąc tak znużony, cierpiący i obrzydzony, poczułem przez chwilę wejście innego gościa.

Była to śmierć, która stanęła przy moim łóżku.

Oczy miałem zamknięte, bardziej z apatii niż pod wpływem innego uczucia. Ale w każdym razie nie potrzeba otwierać oczu, żeby dostrzec tego gościa, żeby ujrzeć śmierć. Śmierć jest kimś, kogo widzisz bardzo wyraźnie oczami dna twego serca — oczami reagującymi nie na światło, ale na rodzaj dreszczu przechodzącego przez sam rdzeń twojego własnego życia.

I tymi oczami, oczami wewnętrznymi, otwartymi na mroźne zimno, patrzałem na wpół śpiący na tego gościa, na śmierć.

Co wtedy myślałem? Pamiętam tylko, że ogarnęła mnie głęboka i straszliwa apatia — czułem się tak chory i obrzydzony, że mi było już wszystko jedno czy będę żył, czy też umrę. Może zresztą śmierć nie przyszła do mnie bardzo blisko, albo nie pozwoliła mi dokładnie wejrzeć w bliskość jej zimna i ciemności, bo musiałbym chyba odczuć większe przerażenie.

W każdym razie, leżąc tak w pewnym odrętwieniu mówiłem do niej: „Przyjdź, nie dbam o to". I potem zasnąłem.

Jakież to bezmierne miłosierdzie, że śmierć nie wzięła mnie za słowo tego dnia, kiedy miałem zaledwie siedemnaście lat. Co by to było, gdyby te ostateczne drzwi rozsunęły się wtedy pode mną, rozwarły swoją czarną przepaść i wchłonęły mnie w czasie tego snu! Och, mówię wam, stało się to dla mnie nieobliczalnym błogosławieństwem, że zbudziłem się znowu tego dnia i następnej nocy i każdego rana najbliższych tygodni.

Leżałem tam z sercem, w którym nie było nic prócz apatii — a w niej ukrywała się pewna duma i uraza do życia, jak gdyby

to była jego wina, że musiałem trochę pocierpieć, ja zaś mogłem mu w ten sposób okazać moją pogardę i nienawiść i umrzeć przez rodzaj zemsty. Zemsty na kim? Czym jest właściwie życie? Czymś, co istnieje poza mną i oddzielnie ode mnie? Nie próbujcie mnie zrozumieć, nie wdawałem się w żadne spekulacje intelektualne. Myślałem tylko: — Jeśli miałbym umrzeć — to co z tego? Czy dbam o życie? Niech już umrę i skończę się.

Ludzie religijni, którzy posiadają wiarę, miłują Boga i zdają sobie sprawę, czym jest życie i co znaczy śmierć, którzy pojmują, co to jest mieć duszę nieśmiertelną, nie rozumieją, co się dzieje z tymi, co nie mają żadnej wiary i już wyparli się swoich dusz. Trudno im pojąć, że ktoś może poczuć obecność śmierci bez jakiegoś rodzaju skruchy. Ale powinni zdać sobie sprawę, że miliony ludzi umierają właśnie tak, jak ja byłem gotów wtedy umierać, jak mogłem wówczas umrzeć.

Powiedzieliby mi zapewne:

— Z pewnością myślałeś jednak o Bogu i pragnąłeś uciekać się do Jego miłosierdzia.

Otóż nie. O ile pamiętam, myśl o Bogu i o modlitwie w ogóle nie powstała we mnie ani tego dnia ani w czasie całej tej choroby, ani, jeśli o to chodzi, nawet przez cały ten rok. A jeżeli się w jakiejś chwili pojawiła, to stawała się tylko okazją do zaparcia się jej i odrzucenia. Przypominam sobie, że w tym roku, gdy staliśmy w kaplicy odmawiając Credo Apostolskie, zaciskałem w pełni rozmyślnie i świadomie usta, aby zaznaczyć mój własny pogląd: „W nic nie wierzę". Przynajmniej myślałem, że w nic nie wierzę. Właściwie zamieniłem jedynie pewną wiarę w Boga, Który jest Prawdą, na niejasną i niepewną wiarę w zdania i autorytet ludzi, broszur i gazet — w różnorodne, zmienne i sprzeczne z sobą opinie, których nawet w pełni nie rozumiałem.

Pragnąłbym dać ludziom wierzącym jakieś pojęcie o stanie duszy, jaki był wówczas moim. Ale jest to niemożliwe przy użyciu umiarkowanej, prostej, odmierzonej prozy. A w pewnym sensie obraz i analogia byłyby tu jeszcze bardziej mylne, gdyż one miałyby w sobie życie, dawałyby więc wyobrażenie czegoś rzeczywiście istniejącego, jakiejś energii i aktywności. Ale moja dusza była po prostu martwa. To była pustka, nicość. Jeśli chodzi o porządek nadprzyrodzony była pusta, stanowiła rodzaj duchowej próżni. Nawet jej przyrodzone władze były zeschłymi łupinami tego, czym powinny być.

Dusza jest substancją niematerialną. Jest pierwiastkiem wszelkiej działalności, „aktem", „formą", mobilizującą zasadą. Jest życiem ciała, musi mieć też własne życie. Ale życie duszy nie tkwi w żadnym materialnym, fizycznym przedmiocie. Porównywanie więc

duszy pozbawionej łaski do ciała bez życia jest jedynie metaforą. Ale bardzo prawdziwą.

Św. Teresa miała widzenie piekła. Widziała siebie zamkniętą w ciasnej dziurze w płonącej ścianie. Ta wizja przestraszyła ją przede wszystkim poczuciem przerażającego ucisku tego uwięzienia i żaru. To wszystko jest oczywiście symboliczne. Ale poetyckie uchwycenie znaczenia symbolu powinno przekazać coś z doznań duszy, zredukowanej do prawie nieskończonego stopnia niemocy i zubożenia przez fakt śmierci w grzechu i przez to samo wiecznie odłączonej od źródła wszelkiej żywotnej działalności, która w porządku właściwym duszy oznacza pojmowanie i miłość.

Wówczas jednak leżałem na łóżku przeżarty gangreną, a moja dusza była stoczona zgnilizną moich grzechów. I nawet już nie dbałem o to, czy mam żyć czy umierać.

Najgorszą rzeczą, jaka może się nam przydarzyć w tym życiu, jest utrata wszelkiego zmysłu tych rzeczywistości. Toteż najstraszliwszą rzeczą, jaką kiedykolwiek przeżyłem, było dopełnienie miary moich grzechów przez tę okropną zimną obojętność nawet w obliczu śmierci.

Co więcej, sam nie mogłem nic dla siebie zrobić. Nie istniały absolutnie żadne sposoby, żadne przyrodzone środki do wyjścia z tego stanu. Jedynie Bóg mógł mi pomóc. Kto modlił się za mnie? Kiedyś się dowiem. Bo w ekonomii miłości Bożej dostajemy te łaski dzięki modlitwom innych ludzi. To przez modlitwy kogoś kochającego Boga miałem zostać kiedyś zwolnionym z piekła, w którym, nie wiedząc o tym, byłem już zamknięty.

Moje ówczesne wyzdrowienie było też wielkim darem Bożym. Owinęli mnie, położyli na noszach osłaniając całą twarz kocami tak, że tylko nos wystawał, i przenieśli przez kwadratowy brukowany plac, na którym moi przyjaciele grali w rodzaj krykieta upiłowanym kijkiem i szarą piłką tenisową. Rozstąpili się z trwożnym poszanowaniem, widząc, jak przenoszono mnie do szkolnego sanatorium.

Opowiedziałem lekarzowi o mojej nodze — zabrali się więc do wycięcia mi paznokcia i odkryli, że i palec jest pełen ropy. Ale dali mi jakąś antytoksynę, tak że nie trzeba było odcinać palca. Dr McTaggart przychodził codziennie opatrywać mi zakażone miejsce w ustach i stopniowo zacząłem się czuć lepiej, jeść, siadać i znów czytać moje brudne powieści. Nikomu nie przyszło do głowy mi tego zakazywać, ponieważ nikt poza mną nie słyszał tam o ich autorach.

W czasie mego pobytu w tej lecznicy napisałem długi esej o powieści współczesnej: — Gide, Hemingway, Dos Passos, Jules

Romains, Dreiser itd. — na konkurs Bailey i za moją pracę dostałem mnóstwo książek pięknie oprawnych w cielęcą skórę.

Uczyniono dwie próby wyrobienia we mnie nieco mniej gorszących upodobań. Nauczyciel muzyki pożyczył mi serię płyt z „Mszą H-mol" Bacha. Polubiłem ją i czasem przegrywałem na moim patefonie, leżąc w dużym, pełnym powietrza pokoju z widokiem na ogród dyrektora szkoły. Częściej jednak grywałem najpłomienniejsze i najgłośniejsze płyty, obracając głośnik w kierunku sal klasowych oddalonych poprzez grządki kwiatowe o jakieś osiemdziesiąt jardów, w nadziei, że moi koledzy, biedząc się nad składnią „Georgik" Wirgiliusza, będą mi bardzo zazdrościć.

Drugą pożyczoną mi rzeczą była książka. Dyrektor przyszedł mnie raz odwiedzić i przyniósł mi błękitny tomik poezji. Popatrzyłem na nazwisko na grzbiecie: Gerard Manley Hopkins. Nigdy o nim nie słyszałem. Ale otworzyłem książkę i przeczytałem: „Gwiezdną noc" i „Poemat żniwny" i jego wczesne najbardziej szczodre i wypracowane wiersze. Zauważyłem, że autor był katolikiem i księdzem, a co więcej: jezuitą.

Nie mogłem się zdecydować, czy jego wiersze mi się podobają, czy nie.

Moim zdaniem były zbyt wypracowane i trochę sztuczne, miejscami przeładowane i przesadne. Były jednak oryginalne — miały w sobie dużo żywotności, muzyki i głębi. W istocie, późniejsze jego wiersze były o wiele za głębokie dla mnie i nie mogłem ich w ogóle zrozumieć.

Mimo wszystko ten poeta zdobył moje uznanie z pewnymi zastrzeżeniami. Oddałem z podziękowaniem książkę dyrektorowi, ale nigdy nie zapomniałem Hopkinsa, chociaż nie miałem wrócić do niego, aż dopiero po kilku latach.

Wyszedłem z lecznicy po miesiącu czy sześciu tygodniach. Z końcem czerwca wypadał nasz wielki egzamin dający świadectwo wyższego stopnia — składałem go z języków: francuskiego, niemieckiego i z łaciny. Potem wyjechaliśmy na wakacje — musiałem czekać aż do września na wynik tego egzaminu. Pop, Bonnemaman i John Paul przyjechali znów na lato do Europy i wszyscy razem spędziliśmy dwa miesiące w dużym, ponurym hotelu w Bournemouth. Stał on na szczycie skały na wprost morza i miał szereg żelaznych, na srebrzysto pomalowanych balkonów, które błyszczały nie tylko w bladym słońcu angielskiego lata ale także w mgłach porannych. Nie będę się wdawał w opisywanie przeżyć tych wakacji, w czasie których ja i spotkana tam dziewczyna przechodziliśmy przez burze uczuć miłosnych przeplatanych młodzieńczymi kłótniami. Podczas tych ostatnich uciekałem z Bournemouth na rów-

niny Dorsetu i wędrowałem przez cały dzień po wiejskich drogach, starając się odzyskać równowagę.

W końcu lata, gdy ona powróciła do Londynu, a moja rodzina wsiadła na statek w Southampton i wyjechała do Ameryki, zapakowałem mój plecak, poszedłem do New Forest z miniaturowym namiotem i zasiadłem pod sosnami na skraju pastwiska gminnego o dwie mile od Brockenhurst. Och ta straszliwa samotność pierwszej nocy spędzonej w lesie! Żaby kumkały w słonawym strumieniu, świetliki błyszczały na ciernistych krzakach — a tylko czasem samotny wóz przejeżdżał oddaloną drogą podkreślając jeszcze tę ciszę zamierającym powoli turkotem. Siedziałem u wejścia mojego namiotu z trudnością starając się strawić usmażone własnoręcznie jajka na szynce i butelkę jabłecznika przyniesioną ze wsi.

Dziewczyna przyrzekła napisać do mnie zaraz po powrocie do domu na *poste restante* do Brockenhurst, uznałem jednak, że ten camping na skraju pastwiska jest zanadto bezludny. Oprócz tego woda w strumieniu miała dziwny smak, myślałem więc, że mógłbym się nią zatruć i przeniosłem się bliżej Beaulieu, gdzie nie potrzebowałem sobie sam gotować, bo mogłem jeść w oberży. Spędziłem całe popołudnie leżąc na trawie na wprost starego opactwa cysterskiego i użalając się mocno nad samym sobą z powodu nękającej mnie nudy i osamotnienia niedojrzałej miłości. Równocześnie jednak namyślałem się, czy nie pójść na „Gymkhanę" — to znaczy rodzaj wykwintnych, amatorskich zawodów konnych, i nie zapoznać się z ziemiaństwem okolicznym. — Może mógłbym tam spotkać kogoś jeszcze piękniejszego niż dziewczyna, za którą, jak mniemałem, muszę teraz wzdychać aż do śmierci. W końcu jednak zdecydowałem się rozsądnie na zaniechanie takiego nudziarstwa.

Co do opactwa cystersów, które stanowiło tło tych rozmyślań, w ogóle nie wiele zwróciłem na nie uwagi. Błąkałem się po ruinach starych gmachów, zatrzymałem się przez chwilę w kościele parafialnym przerobionym z dawnego refektarza mnichów i zakosztowałem coś nie coś z ciszy i spokoju zielonej przestrzeni pod drzewami tam, gdzie dawniej było podwórze klasztorne. Ale wszystko to robiłem w zwykłym piknikowym nastroju, w którym przeciętny Anglik zwiedza dzisiaj swoje dawne opactwa. Jeśli nawet zastanowi się czasem, jaki rodzaj ludzi żył w takich miejscach i czemu oni właśnie t a k żyli — to nie zapytuje się, czy ludzie jeszcze i dziś to samo robią. Wydawałoby mu się to rodzajem impertynencji. Ale w owym czasie straciłem już wszelkiego rodzaju zainteresowanie do takich rozważań. Co mnie obchodzili mnisi i ich klasztory? Świat miał się otworzyć przede mną ze wszystkim swoimi przyjemnościami, które wszystkie miałem posiąść. Z moją inteligencją

i moimi pięciu wyostrzonymi zmysłami zagarnę wszystkie jego bogactwa i zrabuję do dna wszystkie jego skarbce. Wezmę, co mi się spodoba, a resztę odrzucę. A gdyby mi przyszła ochota zniszczenia tych dóbr, których sam nie chcę użyć, zepsuję je i zniszczę dla dogodzenia sobie, bo jestem panem wszystkiego. Mniejsza o to, że nie będę miał wiele pieniędzy — będę miał ich dosyć, a mój spryt dorobi resztę. Bo zdawałem sobie sprawę, że można zdobyć największe przyjemności bez wielkich — albo nawet bez żadnych pieniędzy.

Przebywałem w domu jednego z moich szkolnych przyjaciół, kiedy we wrześniu ogłoszono wyniki z egzaminów dających Wyższy Dyplom. Dla przyzwoitości nie mogłem okazać całej mojej dumy z osiągniętego sukcesu, bo on właśnie go nie zdobył. Mimo to, on i ja mieliśmy pojechać razem do Cambridge w grudniu dla złożenia egzaminów uprawniających do stypendiów uniwersyteckich.

Andrzej był synem wiejskiego pastora na wyspie Wight i kapitanem drużyny krykietowej w Oakham. Nosił okulary w rogowej oprawie, miał wydatną wzniesioną do góry brodę i pukiel czarnych włosów opadający na czoło. Był jednym z intelektualistów szkoły. On i ja pracowaliśmy, a raczej siedzieliśmy w bibliotece w Oakham nad książkami, ale głównie prowadziliśmy śmiałe rozmowy, popijając podły i siny napój alkoholowy zwany „Vimto" z butelek, które potem chowaliśmy pod stołem albo za tomami angielskiego Słownika Biograficznego.

Andrzej odkrył czarną książkę zatytułowaną, jak mi się zdaje: „Zarys Wiedzy Współczesnej", która dopiero co dostała się do biblioteki i zawierała sporo wiadomości o psychoanalizie. Były w niej też pewne szczegóły o psychoanalitycznych przewidywaniach przyszłości za pomocą badania kału, o których nigdzie indziej nie spotkałem wzmianki. W owym czasie miałem jeszcze na tyle rozsądku, żeby się z tego śmiać. Później, w Cambridge, psychoanaliza miała stać się dla mnie źródłem pewnej filozofii życiowej, a nawet pseudo-religii, która już była moim nieomal ostatecznym upadkiem. Ale sam Andrzej już się nią wtedy przestał interesować.

Pojechaliśmy więc na uniwersytet, aby tam w wilgotnych i przytłaczających mgłach grudniowych zasiąść do egzaminu uprawniającego do stypendium. Większość czasu między zadaniami spędziłem tam na pożeraniu „Fantazji podświadomości" (*Fantasia of the Unconscious*) D. H. Lawrence'a, która nawet w zakresie psychoanalizy jest dziełem zupełnie nieodpowiedzialnym i, jak brzmi jej tytuł, jedynie fantazją. Lawrence zebrał pewną ilość terminów takich jak „ganglion lędźwiowy", wrzucił je do jednego kotła i stopił razem własnym kultem instynktu seksualnego, wytwarzając w ten sposób nieprawdopodobną mieszaninę. Czytałem ją jednak

z takim poszanowaniem, jakby to było święte objawienie. Mieszkałem wtedy w pokoju znajomego studenta, który lubił Picassa; nie było go z powodu wakacji Bożego Narodzenia. Andrzej zamieszkał u św. Katarzyny z obawy przed kierownikiem naszego Kolegium, który miał opinię bardzo surowego osobnika. Przez cały tydzień siedziałem pod wysokimi belkami cichego hallu w Trinity College, zapełniając długie arkusze papieru moimi poglądami na Molière'a, Balzaca, Victora Hugo, Goethego, Schillera i wielu innych. W kilka dni po tym egzaminie zajrzeliśmy do „Timesa" i tym razem obaj, Andrzej i ja, zostaliśmy przyjęci i dostaliśmy stypendium — on do kolegium św. Katarzyny, a ja do kolegium św. Klary, podczas gdy jego towarzysz z pracowni szkolnej, Dickens, który poza mną był w Oakham jedynym uczniem lubiącym płyty jazzowe, otrzymał przydział stypendialny do kolegium św. Jana.

Byłem uradowany. Skończyłem wreszcie z Oakham. Nie miałem wprawdzie żadnej niechęci do tej szkoły, ale cieszyła mnie perspektywa wolności. Teraz wyobrażałem sobie, że jestem już wreszcie naprawdę dorosły i niezależny — mogłem tylko wyciągnąć rękę i zgarnąć wszystko, na co miałem ochotę.

Już więc podczas wakacji Bożego Narodzenia jadłem i piłem tak dużo i byłem na tylu przyjęciach, że aż przyprawiło mnie to o chorobę.

Przyszedłem jednak do siebie i 31 stycznia nowego roku, w dniu moich osiemnastych urodzin, Tom zaprosił mnie do Café Anglais i poczęstował szampanem, a następnego dnia wyruszyłem w podróż do Włoch.

Thomas Merton

(c. d. n.) tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

WŚRÓD KSIĄŻEK:
PROBLEMY ZACHODNIEJ DEMOKRACJI

John F. Kennedy, *Why England Slept* („Dlaczego Anglia spała"), Boston 1961, Wilfred Funk.

Książka omawia polityczne, ekonomiczne i społeczne przyczyny tego, że „Anglia spała" w latach 1938—39—40. Ukazała się po raz pierwszy w roku 1940, kiedy jej problematyka była paląco i groźnie aktualna. Obecne, drugie wydanie komentowane jest bardzo szczegółowo i to nie tylko przez historyków drugiej wojny światowej, lecz przede wszystkim przez publicystów politycznych. Nie jest to niezrozumiałe: oceny i refleksje studenta Londyńskiej Szkoły Ekonomicznej z lat 1939—40 niewiele chyba mogą dodać do dzisiejszej wiedzy o ówczesnej sytuacji Anglii, ale rzucają za to sporo światła na osobowość i poglądy dzisiejszego prezydenta Stanów Zjednoczonych. Co więcej, jak sądzą niektórzy recenzenci, rzucają też pewne światło na jego własną, dzisiejszą sytuację. „Czy też Kennedy przeczyta swoją książkę i jakie wyciągnie z niej wnioski", to pytanie, które nasuwa się wielu jego czytelnikom.

Młody Kennedy miał w Londynie wyjątkowo korzystne warunki studiów i obserwacji. Ojciec jego był w owym czasie ambasadorem USA w Anglii, a Harold Laski, pod którego kierunkiem kontynuował swą, rozpoczętą w Harvardzie, pracę naukową, udostępniał mu również wiele cennych kontaktów i informacji.

Interesującą i często podkreślaną z uznaniem cechę książki Kennedy'ego stanowi jednak to, że jest ona bardzo samodzielna: zawarte w niej oceny i poglądy różnią się zasadniczo od stanowiska ojca autora i jego przyjaciół, jak na przykład Chamberlaina, a środowiska, które skupiał H. Laski są również często krytykowane.

Prezydent USA był więc w młodości przenikliwy i obiektywny. (Tylko czy wciąż jeszcze jest taki, zastanawiają się co złośliwsi recenzenci?) Uważał, że ani Neville Chamberlain ani Stanley Baldwin nie zdawali sobie po prostu sprawy z charakteru kryzysu, wobec

którego stali: trzeba było, mianowicie, w bardzo krótkim czasie przekształcić Anglię w kraj sprawny militarnie i operatywny politycznie, tylko ten typ potęgi bowiem mógł stanowić przeciwwagę dla ekspansji Hitlera. Tymczasem obie zasadnicze cechy ustrojowe Anglii — demokracja parlamentarna i kapitalistyczny system gospodarczy — czyniły takie przekształcenie niezmiernie trudnym, nawet niemal — w czasach pokojowych — niewykonalnym.

Pomimo widocznego nieraz zniecierpliwienia niedołęstwem rządów Baldwina i Chamberlaina, Kennedy starał się więc być wobec nich sprawiedliwym i uwzględniać ich obiektywne trudności. Jego powtarzające się uwagi o niechlubnej roli i postawie przedstawicieli „interesów prywatnych" w trudnej i niebezpiecznej dla kraju sytuacji nie zjednają mu zapewne przyjaciół wśród amerykańskich obrońców „swobodnej inicjatywy", którzy i tak skłonni są ostatnio wyolbrzymiać swe „krzywdy" i zagrożenie. Długa jest także lista posunięć i decyzji, które powinny były nastąpić, lecz nie nastąpiły, gdyż stanął im na przeszkodzie angielski system polityczny. „Demokracja — twierdził na temat Anglii Kennedy — jest na długą metę nie tylko bardziej ludzka ale też bardziej sprawna niż inne ustroje. Ale jeżeli »meta« jest bardzo blisko?

W swej interesującej recenzji w „New Leader", D. W. Brogan (Cambridge) zarzuca Kennedy'emu, że nie uwzględnił w dostatecznej mierze istniejącej w Anglii, choć nielicznej, krytycznej opozycji wobec lekkomyślnej polityki rządu i nieodpowiedzialnie „uspokajającej" propagandy tak nawet poważnych czasopism jak „Times" czy „Economist". Churchill i jego środowisko nie była to zdaniem Brogana opozycja jedyna, choć ona tylko była zorganizowana i poinformowana jak należy. Główną „lekcją" książki Kennedy'ego jest więc, zdaniem angielskiego profesora nauk politycznych to, że „demokracja typu zachodniego może stać się zdolna do sprawnej obrony i do operatywnej polityki zagranicznej tylko wtedy, gdy społeczeństwo będzie należycie i w pełni informowane o realiach swej sytuacji". Nie oznacza to wcale propagandy wojennej. Ale oznacza wyrzeczenie się „propagandy uspokajającej" na rzecz upowszechniania obiektywnej wiedzy o faktycznych układach sił w świecie i o faktycznej sytuacji w jakiej dany kraj żyje i ma żyć dalej.

„Jeśli prezydent Kennedy przeczyta swoją książkę, a ufam, że ją przeczyta — pisze D. W. Brogan — może się niejednego sam od siebie nauczyć. Trzeba dziś uświadomić społeczeństwu amerykańskiemu, tak jak należało to uświadomić Anglikom w swoim czasie, że kraj stoi wobec bardzo trudnej, delikatnej i złożonej sytuacji, której nie da się załatwić ani sloganem: »chcemy przeżyć nasze życie w pokoju« ani też kontr-sloganem: »żadnych układów z komunistami«.

Zadanie przywódcy zachodniej demokracji jest dziś trudniejsze niż w jakimkolwiek innym systemie politycznym. I część tych trudności muszą przyjąć na swe barki obywatele".

John F. Kennedy, *Le Courage dans la politique*, („Odwaga w polityce"), Paris et Bruxelles 1962, Edit. Sequoia.

„Wróżenie" z dawnych książek Kennedy'ego udzieliło się także Europie, choć jej recenzenci podkreślają ostrożnie, że teoretyczne studia młodych polityków nie zawsze muszą i nie zawsze mogą pokrywać się z ich praktyką jako odpowiedzialnych mężów stanu, i że przeto — jako podstawa prognoz politycznych — nie powinny być traktowane poważniej niż przysłowiowe fusy od kawy. Jakkolwiek by jednak nie było, przetłumaczone ostatnio na francuski „Profile odwagi" (*Profiles in Courage*) z roku 1956 cieszą się, jak się wydaje znacznie większym zainteresowaniem niż w roku 1957, kiedy autor otrzymał za nie nagrodę Pulitzera.

Książka stanowi rodzaj krótkiej historii amerykańskiej demokracji, ukazanej w perspektywie życia i działalności dwunastu przywódców i działaczy, którzy „mieli odwagę narazić się na niepopularność", jeśli wymagało tego przeprowadzenie tych ustaw czy posunięć, które uważali za słuszne, i które — zdaniem autora — zostały z czasem przyjęte bez zastrzeżeń przez oponujące początkowo środowiska. Tezą książki jest to, że tego typu odwaga jest konieczną cechą męża stanu w warunkach amerykańskiej demokracji, w których liczyć się on musi z możliwością bardzo silnej, a dawniej też nieraz bardzo brutalnej opozycji. Europejskiego czytelnika musi uderzyć to, jak burzliwa i jak pełna niespodziewanych zwrotów i kryzysów była niedawna jeszcze historia Stanów Zjednoczonych. Stawianie prezydenta w stan oskarżenia, potrząsanie rewolwerami na posiedzeniach kongresu, publiczne obelgi i inwektywy pod adresem oponentów to „powszednie" niejako dzieje bohaterów Kennedy'ego i „normalny" tok funkcjonowania i rozwoju młodej demokracji. Czy na takie właśnie dzieje jest przygotowany obecny prezydent USA? Czy sądzi on, że tak kryzysowy typ funkcjonowania politycznego kierownictwa kraju jest w obecnej chwili możliwy, pożądany? W jakim kierunku ma zmierzać „odwaga" dzisiejszego męża stanu? Te przede wszystkim pytania skłaniają, jak się wydaje, czytelników belgijskich i francuskich do żmudnej dla nich nieraz lektury. „Profile odwagi" bowiem nie są dla Europejczyka książką łatwą: zdarzenia i sytuacje, o których pisze lub do których robi aluzje autor, mówią niewiele ludziom o powierzchownej zwykle znajomości historii Stanów i — zdaniem części recenzentów — dla Europy należało właściwie przygotować wydanie specjalne.

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* („Źródła totalitaryzmu"), London 1961, George Allen and Unwin.

Recenzent „Manchester Guardian" przyrównuje książkę H. Arendt do „pleniącej się dziko przyrody tropikalnej", w odróżnieniu od bardziej „brytyjskiej" tradycji publicystycznej, której wytwory przypominają raczej starannie utrzymane rozarium. „Każda jej książka zawiera więcej nowych pomysłów i propozycji, niż zużywa przeciętny pisarz przez całe życie. Ale trzeba się trochę pomęczyć by wyłuskać te, które są tylko błyskotliwe".

Zrozumiałe jest, że o książce tego typu każdy recenzent pisze co innego. Czasem więc podkreśla się przede wszystkim fakt, że autorka nie identyfikuje — jak to często się czyni na Zachodzie — totalitaryzmu z systemem jednopartyjnym. Władza państwowa, która „zakłada i akceptuje fakt, że istnieje i działa wewnątrz niezależnego społeczeństwa" nie jest jej zdaniem władzą „totalitarną". Jest nią natomiast taka władza, która „traktuje wszelkie przejawy życia społecznego bądź jako przedmiot swej bezpośredniej manipulacji, bądź jako zjawiska zbyteczne lub szkodliwe". Nie można więc, twierdzi H. Arendt, nazywać „państwami totalnymi" ani jednopartyjnych systemów w Afryce, ani Rosji Chruszczowa, ani Polski popaździernikowej.

Zainteresowanie budzi także studium imperializmu, który autorka widzi jako „ekspansję dla ekspansji", i za którego cechę główną uważa to, że — raz puszczony w ruch — nie może się już zatrzymać. Ukazując historię tego procesu, który, narastając, wciągał w swój nurt i zużywał dla swych celów interesy ekonomiczne, namiętności rasistowskie i najrozmaitsze przejawy żądzy władzy, autorka podkreśla także zjawisko, które, jej zdaniem, jest jedną z najistotniejszych cech współczesności. Równolegle do „niemogącego się zatrzymać" procesu imperializmu i często zresztą w związku z nim, coraz więcej dziedzin ludzkiej działalności nabierać zaczynało takiego „fatalistycznego" charakteru. Cele ostatecznych działań zaczęły znikać z pola widzenia, a ludzką potrzebę satysfakcji moralnej czy nawet doskonałości zaspokajać zaczęła sama sprawność środków. Nawet o narzędziach masowej zagłady zaczyna się coraz powszechniej myśleć w kategoriach czysto technologicznych (czy „lepiej" użyć bomby atomowej, czy środków bakteriologicznych?), lub czysto politycznych (skoro nie ma umów międzynarodowych, wszelkie narzędzia zagłady są dozwolone).

Proces zbrojeń nie może się więc zatrzymać dlatego między innymi, że myśli się o nim w sposób nierealistyczny. Płynie stąd nie tylko niebezpieczeństwo wojny i zagłady. H. Arendt sądzi, że mylą się bardzo ci wszyscy, którzy widzą ziarno totalitaryzmu tylko w nielicznych i awanturniczych ruchach neofaszystowskich. Powinni raczej

śledzić bacznie potężne i korzystające z dużej autonomii mafie militarne producentów i znawców tajnej broni, a także środowiska naukowców i managerów, które coraz bardziej centralizują w swych rękach kluczowe pozycje gospodarki. Tu właśnie bowiem „koncentracja środków kosztem celów" najbardziej rzuca się w oczy, więc największa jest też gotowość absolutnego podporządkowania istot ludzkich — procesom.

O jednej z minionych faz brytyjskiej „ekspansji dla ekspansji" H. Arendt pisze, że „dwoma głównymi filarami tego systemu byli biurokrata i tajniak". Podobnie, jak się wydaje, widzi ona ostateczne konsekwencje niemogącego się zatrzymać procesu produkcji „środków dla środków". Totalitaryzm nie jest więc, jej zdaniem, nigdzie miniony czy nieaktualny. Jest stałym niebezpieczeństwem technicznej cywilizacji i żaden z istniejących obecnie typów demokracji nie jest całkiem wolny od jego wirusów, które mogą w każdej chwili zaatakować cały ich organizm.

Edmund C a h n, *The Predicament of Democratic Man* („Dylemat człowieka współczesnego"), New York 1961, MacMillan Co.

Książka ta jest jedną z bardzo wielu prac, jakie poświęca się co roku w Europie i w Afryce dylematowi demokracji typu zachodniego. Czy jest ona w warunkach współczesnych realna jako typ ustroju, gwarantujący obywatelom rzeczywisty udział we władzy, czy jest już tylko zasadą, która pozwala na pewien stopień kontroli tej władzy? Czy w ogóle określa jeszcze jakiś konkretny system polityczny, czy już tylko ideę moralną i społeczną, którą realizować próbują różne systemy? Jeśli jest jednak ideą, to jaka jest jej treść naprawdę zasadnicza?

Autor *Dylematu człowieka współczesnego* ani nie proponuje odpowiedzi na wszystkie te pytania, ani nawet ich wszystkich nie omawia. Jego książka jest jednak bardzo typowa dla dużej części zachodniej literatury społeczno-politycznej i ilustruje jasno jeden z aspektów „dylematu".

Cahn jest profesorem prawa na uniwersytecie w Nowym Jorku. Jego poprzednie książki (*Decyzja moralna* i *Wrażliwość na niesprawiedliwość*) poświęcone były zagadnieniu sprawiedliwości państwa wobec obywatela. W *Dylemacie człowieka współczesnego* chodzi o osobistą odpowiedzialność obywatela za państwo, mówiąc ściślej, za rząd i jego instytucje. Czy i o ile szary człowiek jest odpowiedzialny za złe czyny kierownictwa i funkcjonariuszy państwowych? Jakie są w obecnych warunkach jego możliwości wpływu na sprawowanie władzy?

Obywatel, zdaniem E. Cahna, nie może być moralnie odpowiedzialny za złe czyny przedstawicieli władzy. Jest natomiast odpowiedzialny i winny gdy, wiedząc o tych złych czynach, nie próbuje im zapobiec lub ich naprawić.

„Zapobieganie" odbywa się w wysoko zorganizowanych społeczeństwach głównie za pośrednictwem politycznych, ustawowych i prawnych mechanizmów, które służą do ograniczania nadużyć i do kontroli władzy. Obywatel powinien więc posługiwać się tymi mechanizmami (co dość rzadko czyni) i strzec ich właściwego funkcjonowania.

„Naprawa" złych czynów funkcjonariuszy państwa polegać ma na domaganiu się materialnego i psychologicznego odszkodowania za wyrządzone krzywdy czy spowodowane straty. Cahn podkreśla, że materialna odpowiedzialność rządowych instytucji jest zawsze za mała.

Sposobem egzekwowania naprawy zła jest protest. Protest — indywidualny lub zbiorowy — jest zdaniem Cahna w nowoczesnym państwie jedną z nielicznych już, realnych form udziału szarego człowieka we władzy. Powinien on więc — w razie potrzeby — umieć używać do tego celu i istniejących mechanizmów społecznych (jak związki, samorządy, organizacje kontroli itp.) i osobistej inicjatywy.

Faktyczny zakres odpowiedzialności obywatela i jego wpływu na rząd oraz administrację państwową jest więc, jak widzimy, dość wąski. Cahn zdaje się jednak sądzić, że na tym „dylemat" się kończy: że trzeba tylko uświadomić obywatelowi, co w obecnych warunkach MOŻE jeszcze zrobić i JAK to zrobić, aby ten bodaj wąski zakres w pełni wykorzystał. Tymczasem zachodnie badania socjologiczne ostatnich lat wykazują ponad wszelką wątpliwość, że problem główny demokracji zachodnich nie leży w tym, że obywatel nie wie JAK wywiązać się ze swego udziału we władzy, ale w tym, że udziału tego wcale nie chce. Wysuwa się nawet nieraz pytanie, czy powyżej pewnego progu dobrobytu indywidualnego przeciętna świadomość polityczna nie zaczyna z reguły ograniczać się wyłącznie do żądania bezpieczeństwa.

Jakkolwiek by nie było, pewne jest, że aby chcieć podjąć czynną odpowiedzialność za „złe czyny" swego rządu, obywatel musi mieć przesłanki i musi mieć powody do jej podjęcia. Cahn zakłada, jak się wydaje, że przesłanki takie (to jest adekwatna i pełna informacja) są dziś dostępne wszystkim mieszkańcom Zachodu. Nie jest to jednak chyba osiągalne we współczesnej, coraz bardziej „specjalistycznej" cywilizacji, nawet gdyby stała się ona pewnego dnia cywilizacją angielską, bez tajnych gier zakulisowych. Pamiętać też trzeba, że sama dostępność informacji nie jest jeszcze równoznaczna z chęcią i możliwością jej przyswojenia. Nielepiej wygląda sprawa „powodów", które miałyby skłaniać do podjęcia bezinteresownego trudu jakim jest naprawdę ideowe, czynne zaangażowanie społeczne. I tu również, jak wiadomo, demokracje zachodnie przeżywają kryzys. Brak „publicznej filozofii" czy „społecznego ideału" przy jednoczesnym narastaniu dążeń do bezpieczeństwa za wszelką cenę, to niewątpliwie jedno z największych ich zagrożeń.

Walter Lippmann and His Times („Walter Lippmann i jego czasy", praca zbiorowa), New York 1961, Viking.

Człowiekiem, który niemal wszystkie swe książki poświęcił kryzysowi zachodniej demokracji, a kilka z nich właśnie sprawie „publicznej filozofii" jest Walter Lipmann, znany i ceniony na całym świecie publicysta polityczny „New York Herald Tribune". Zbiór esejów o „Lippmannie na tle epoki", wydany z okazji 70-lecia jego urodzin, daje, między innymi, ciekawy i chyba znamienny właśnie dla „epoki" obraz ewolucji poglądów na przyczyny spadku sprawności i witalności politycznej ustroju amerykańskiego.

Spadek ten zauważył Lippmann już po pierwszej wojnie światowej. W swej wydanej w 1922 r. książce p. t. *Public Opinion* utrzymywał, że jego główną przyczyną jest „ciążenie opinii publicznej" i starał się określić powody „braku zgrania" rządu z masami obywateli. Powody te widział wówczas w sposób dość prosty: „rozumowanie przeciętnego i średnio poinformowanego człowieka — pisał — przebiega wolniej niż wypadki, więc w okresach, kiedy sytuacje polityczne zmieniają się szybko, nazbyt krytyczna opinia publiczna jest dla rządu kulą u nogi".

Wytłumaczenie takie było jednak nie tylko niewystarczające, lecz też niezbyt bezpieczne dla demokracji w ogóle i Lippmann zdawał sobie z tego sprawę. W książce *Preface to Morals* (1942) rozważać więc zaczął nieco głębszy aspekt zagadnienia: sprawę „zasad elementarnych", które stanowią zasadnicze zręby wspólnego języka rządzących i rządzonych i które zarazem są podstawą i sądów i wewnętrznej równowagi społeczeństwa. „Co ma zastąpić ten czynnik stabilizacji postaw i opinii jakim dla naszych ojców była religia?" — pytał. Skąd wziąć teraz jakąś normę, która nałożyłaby hamulce pogoni za pieniądzem, władzą, rozrywką? Jeśli się zaś tej pogoni nie ograniczy, to podskórna anarchia musi w końcu bądź eksplodować, bądź podmywać stopniowo same fundamenty życia zbiorowego i społecznej solidarności.

Pytanie Lippmanna było, jak widzimy, bardzo dalekowzroczne jak na rok 1924. Odpowiedź jednak nosiła pewne znamiona dziewiętnastowiecznego jeszcze optymizmu. Lippmann proponował jako „publiczną filozofię" bezinteresowny, stoicki racjonalizm: „widzenie rzeczy takimi jakimi są, badanie ich wszelkimi dostępnymi środkami, wybór postępowania, które wydaje się najlepsze w świetle aktualnej wiedzy, z całą świadomością tego, że wiedza ta nie jest pełna, lecz też z wiarą, że wybory ludzkie będą wciąż coraz słuszniejsze..."

Założeniem Lippmanna było, że człowiek ma jakąś odrębną od rozumu władzę rozpoznawania „najlepszego" wśród podsuwanych mu przez rozum alternatyw i że ten rodzaj społecznej intuicji będzie na razie nadrabiał brak przesłanek czysto racjonalnych. Zdawał sobie zresztą sprawę z tego, jak „intuicja" taka może być zwodnicza, i era

faszyzmów miała w pełni potwierdzić jego obawy. Nie widział jednak wówczas innej „publicznej filozofii".

Znalazł ją — lecz na jakiś czas tylko — w latach 1936—37. W pracy p. t. *The Good Society* (1937), nadużyciom ówczesnych etatyzmów przeciwstawiona jest jako wartość „jedynie istotna, święta i nietykalna" — osoba ludzka. I ten ideał jednak, jakkolwiek słuszny, nie mógł odegrać w pełni praktycznej, politycznej roli „ludowej filozofii", o jaką Lippmannowi chodziło. Książka p. t. *Essays in the Public Philosophy* (1955) przynosi więc jeszcze jedną próbę skonstruowania „świeckiej religii". Tym razem nosi ona wiele cech podobnych do idei prawa naturalnego, co zresztą przysporzyło książce wielu wrogów. (W Stanach pojęcie prawa naturalnego, ostatnio coraz częściej rehabilitowane, kojarzy się w wielu środowiskach liberalnych z nadużyciami „uświęconych" tym prawem monarchów europejskich, inkwizytorów, oraz z tendencjami do sakralizowania *status quo* wbrew postępom wiedzy i historii).

W *Esejach o filozofii społecznej* Lippmann twierdzi, że istnieją (i to niezależnie od jednostki) „esencje", czyli wartości absolutne sumienia zbiorowego. Wartości te nie są już przedmiotem nieuchwytnej, zawodniczej „intuicji", lecz można dojść do nich drogą logicznego rozumowania. Dopiero gdy zostaną one jasno sprecyzowane i powszechnie uznane, można będzie określić poprawnie miejsce i cel władzy w nowoczesnej demokracji i będzie można ustalić racjonalne, stałe przesłanki stosunków pomiędzy rządzącymi a rządzonymi, dając tym samym obywatelom realne i zobowiązujące przesłanki moralne do czynnej postawy społecznej.

Wiara w „esencje" zbiorowego sumienia wymaga oczywiście swoistego „aktu wiary". Lippmann uważa jednak, że nie powinien on być trudniejszy od „aktu wiary" na przykład w Id i Ego. Zresztą, powiada, jakże bez pomocy „esencji" moralnych wytłumaczyć fakt, że „młodzi ludzie oddają życie za ojczyznę, a starzy sadzą drzewa w cieniu których nigdy nie będą siedzieli?"

Lippmann uważa się za moralistę, a za najpilniejsze zadanie moralisty uważa nie „nawoływanie ludzi do czynienia dobrze, lecz wyjaśnianie im czym jest dobro". Nie jest to, jak widzimy, wdzięczne zadanie, jeśli rezultatem pracy całego niemal życia wybitnego publicysty jest filozofia dobra, którą można streścić w twierdzeniu, że „trzeba wierzyć w istnienie prawa obiektywnego, i — nawet jeśli nie jest ono dane od Boga — postępować tak, jakby było". Lippmann jednak nie pretenduje do oryginalności. „Pretendują do niej — pisze — tylko ludzie bardzo naiwni. Słuszne są bowiem zasady stare. Stare, więc — wypróbowane. I stare, gdyż — właśnie dzięki swej słuszności — oporne na zmienność czasów i mód!" Tylko czy sama słuszność wystarczy na „ludową filozofię"? Czy Lippmann nie robi — jeszcze raz — klasycznego błędu liberała?

mg

KŁOPOTY Z NAUKĄ

Świat naukowy zalewany jest powodzią coraz to nowych drukowanych informacji. Tak trudno zachować orientację pośród tej całej obfitości, że powtórzenie eksperymentu nieraz kosztuje taniej niż sprawdzenie, czy i z jakim rezultatem był on przez kogoś gdzieś wykonany. Roczniki naukowych czasopism stają się coraz grubsze i z roku na rok jest ich coraz więcej. Taki na przykład dość specjalny „Journal of Geophysical Research" potroił swoją objętość w ciągu dwóch lat. Niezbędny jest też kontakt z zagraniczną literaturą naukową. W cztery lata po pierwszym sputniku w USA tłumaczy się od deski do deski każde wydanie 67 radzieckich czasopism naukowych, do tego dochodzą przekłady poszczególnych artykułów i książek oraz różne streszczenia i digesty. A mimo to uczeni wciąż skarżą się, że służba informacyjna nie nadąża za rozwojem naukowej produkcji.

Dwa problemy są najbardziej palące — i o pierwszeństwo w ich praktycznym rozwiązaniu toczy się swego rodzaju wyścig między krajami o przodującej technice: przekłady (wciąż jeszcze złe i przede wszystkim za wolno się je robi) oraz magazynowanie i katalogowanie informacji, tak aby były łatwo i szybko dostępne.

Wyjście jest jedno: automatyzacja.

Istnieją już maszyny do tłumaczenia i stopniowo pracują coraz lepiej choć rezultaty nigdzie jeszcze nie są w pełni zadowalające. Przy Uniwersytecie Leningradzkim działa Eksperymentalne Laboratorium, które wykonuje przekłady w zakresie 21 języków — jednym z nich jest hausa, narzecze sudańskie szeroko używane w Centralnej Afryce. Metoda pracy jest następująca: dany tekst, np. w tym właśnie narzeczu, przekłada się najpierw na „język pośredni", sztuczny, skonstruowany bardziej logicznie niż jakikolwiek język naturalny. Następnie maszyna elektronowa tłumaczy tenże tekst na dowolny spośród 21 języków.

W USA „tłumacz elektronowy" specjalizuje się w dziełach z zakresu chemii i ekonomii. Główny ośrodek mieści się w Washingtonie *(Georgetown University)* ale pierwszy etap pracy wykonany jest w Niemczech. Tam teksty rosyjskie przepisywane są na specjalne karty, z których informacje przenoszone są na taśmę magnetyczną. Te taśmy dostarcza się drogą lotniczą do USA, gdzie natychmiast pochłania je mózg elektronowy — ale niestety nie wypuszcza on w zamian gotowego przekładu. Jego słownik stale wzrasta, ale niemniej jeszcze jest bardzo niekompletny. Jeśli maszyna nie zna jakiegoś wyrazu, wówczas pozostawia go w brzmieniu oryginalnym. Nie zawsze też umie sobie poradzić z wieloznacznościami czy specyficznymi właściwościami składni — z tego względu tekst tłumaczony mechanicznie musi następnie

być jeszcze raz redagowany przez specjalistów lingwistów i porównywany z wersją pierwotną. Jak dotąd tłumaczenie mechaniczne jest droższe i bardziej pracochłonne od zwykłego. Lecz prawdopodobnie za dziesięć lat lub wcześniej będzie już inaczej. Wiele ośrodków badawczych intensywnie trudni się matematyczną, logiczną i gramatyczną analizą języków. Jej wyniki pozwolą prawdopodobnie opracować metodykę nauczania języków obcych dostosowaną do typu pamięci, jaką posiadają mózgi elektronowe. Ale i teraz (biorąc pod uwagę trudności wstępne) rezultaty są niezłe. „Elektronowy tłumacz" z Georgetown opanował już w języku rosyjskim około 15 tysięcy haseł z zakresu ekonomii. A równolegle pracuje nad chińszczyzną! W Japonii tłumaczy się już całkowicie mechanicznie angielskie podręczniki szkolne — oczywiście ma to tylko znaczenie eksperymentalne, dowodzi, że tłumacz opanował już w zupełności *basic English*.

Jak dotąd najgorszym utrapieniem elektronowych (ale czy tylko?) tłumaczy są tak często spotykane w języku potocznym wieloznaczności poszczególnych terminów czy grup wyrażeń. W takich sytuacjach jedynym wyjściem jest wybór właściwego znaczenia zależnie od kontekstu. Na to trzeba ogarniać myślowo większe całości — co dla nikogo nie jest łatwe... Fachowcy sądzą jednak, że w pełni zautomatyzowane tłumaczenie jest możliwe.

Obecnie na wielką skalę projektuje się i wypróbowuje urządzenia „czytające", które mogłyby bezpośrednio przekształcać stronice tekstu w impulsy elektromagnetyczne. Będzie więc można z jednej strony wsunąć w maszynę książeczkę czy dokument, i po pewnym czasie odebrać ją z drugiej strony już w narzeczu hausa — może nawet pięknie oprawną w plastykową okładkę.

Przemęczeni magazynierzy i kierownicy bibliotek oczekują tego dnia z niepokojem, lękając się, że powódź druków osiągnie wtedy rozmach już nie tylko żywiołowej lecz wręcz kosmicznej katastrofy. Eksperci z *Scientific Information Service* ostrzegają uczonych: możemy wam zapewnić stały dopływ obfitej strawy duchowej. Ale czy naprawdę zdołacie to wszystko przetrawić i przyswoić?

Już teraz znacznie więcej się drukuje i tłumaczy niż czyta i wykorzystuje w praktyce. Wąskie gardło ma charakter intelektualny a nie techniczny. Trudno dziś nawet wiedzieć, gdzie szukać informacji o odpowiednich źródłach bibliograficznych, orientacja w bibliografiach bibliografii przerasta możliwości ludzkie, możliwości najlepszych katalogów rzeczowych, nie mówiąc już o pudełkach z fiszkami na biurkach profesorów. Publikuje się coraz więcej indeksów, streszczeń i zestawień, ale to nie wystarcza. Oczywiście i w tej dziedzinie czyni się próby stosowania automatyzacji i to od razu na szeroką skalę.

Propozycje rozwiązań są różne. Istnieją zwolennicy „Centralnego Mózgu", który miałby połączenia z całym krajem (mowa o USA). Ba-

dacz pracujący w odległym, niemal odciętym od świata laboratorium mógłby zasięgać informacji przez telefon. W razie potrzeby odpowiedź byłaby przekazywana przy pomocy specjalnej centrali telewizyjnej. Inni eksperci opowiadają się raczej za pewną decentralizacją. Zamiast „Federalnego Mózgu" woleliby „Bestię o stu głowach". Ich zdaniem towarzystwa i instytucje naukowe lepiej orientują się w potrzebach swoich członków i współpracowników, a więc im właśnie należy powierzyć organizację szeregu specjalistycznych ośrodków informacji i bibliografii. Za tym projektem głosuje większość zainteresowanych, ale są i entuzjaści jednego mózgu-giganta — zwłaszcza wśród polityków.

Problem techniczny jest już w dużym stopniu rozwiązany. Specjaliści mają do dyspozycji mnóstwo różnego typu urządzeń pomocniczych. Istnieją maszyny, których użytkowanie kosztuje ponad 200 tysięcy dolarów miesięcznie. Są też systemy ząbkowanych i dziurkowanych kart — te oczywiście prawie nic nie kosztują. Lecz naprawdę nowoczesne aparaty do pamiętania (i szukania) posługują się taśmą dziurkowaną, taśmami magnetycznymi różnych rodzajów a zwłaszcza błonami i papierem filmowym nawijanym na bębny i nalepianym na karty. Jedno z urządzeń produkuje odbitki dokumentów tak małe, że 10 tysięcy stron można zmieścić na 8 calach kwadratowych powierzchni. Wiele bibliotek peryferyjnych i filialnych może już w USA korzystać z indeksów biblioteki centralnej przy pomocy elektronowych przekaźników. Problem magazynowania informacji jest względnie prosty. Trudniej natomiast je porządkować. Trzeba też umieć stawiać pytania maszynie tak, aby otrzymać właściwe odpowiedzi.

Szczególnie skomplikowana jest sprawa odnośników, które by ujmowały i ujawniały różne aspekty posiadanych w zapasie informacji. Na trop interesującej metody wpadli eksperci z *American Institute of Chemical Engineers*. Zobowiązali oni autorów doniesień naukowych, aby zechcieli dołączyć do swoich prac listy kluczowych terminów — od 10 do 30 słów. Każde z nich stanowić będzie hasło bibliograficzne według którego naukowiec zainteresowany problemem poruszonym choćby ubocznie w danej publikacji — będzie ją mógł znaleźć w indeksie opracowanym przez Instytut. Ze względu na konieczność standaryzacji, hasła muszą być wybierane spośród tych, które zamieszczone są w specjalnym słowniku. Metoda ta na pewno jest przydatna — ale trzeba pamiętać, że nie zawsze autorzy i badacze zdają sobie jasno sprawę, które spośród ich rozlicznych poszukiwań, pomysłów i idei mają przed sobą przyszłość i mogą okazać się ważne. Te same zastrzeżenia — w jeszcze większym stopniu — stosują się do metody automatycznego sporządzania odnośników bibliograficznych, gdy maszyna nie tylko „czyta" tekst, lecz i wybiera z niego pewne terminy według których odnotowuje się daną pozycję w katalogach rzeczowych.

Najtańszą i często najbardziej operatywną metodą pozostają więc — jak w średniowieczu — osobiste kontakty. Nic nie zastąpi konferencji i nieoficjalnych spotkań specjalistów, a także prywatnej korespondencji i żywej wymiany myśli, projektów i publikacji.

L. S.

POCHWAŁA SZTUKI

„Jeśli ktoś zapyta, dlaczego sztuka nie może być faktem fizycznym, można dać tylko jedną odpowiedź, że fakty fizyczne nie mają rzeczywistości, sztuka natomiast, która jest treścią życia wewnętrznego tylu ludzi i która wszystkich napełnia boską radością, jest w najwyższym stopniu rzeczywista, nie może zatem być faktem fizycznym, który jest nierzeczywisty" [1]. Kogo dzisiaj stać na taką odwagę w pochwale sztuki? Kto potrafi z tak romantyczno-płomiennym zapałem podbić cenę poezji i wznieść stopień jej realności ponad świat empiryczny? Dla Benedetto Crocego bytem prawdziwym jest Duch i tylko Duch. Sztuka jest jednym z wyrazów tego Ducha i dlatego przysługuje jej honorowe miejsce w rzędzie naszych czynności. Oczywiście żaden z szanujących się obecnie systemów filozoficznych nie podpisze się pod powyższymi poglądami. Mało kto przystanie również na sposób filozofowania uprawiany przez Crocego. Sposób ten jest mało ścisły, ponadto zaś nieznośnie „odgórny", aprioryczny. Najsilniejszych argumentów przeciwko takiemu pojmowaniu estetyki dostarczyli przedstawiciele tzw. filozofii lingwistycznej. Przed ośmiu laty ukazała się opracowana przez W. Eltona antologia *Aesthetics and Language*. Za główną przeszkodę w empirycznym traktowaniu problemów estetyki uznali brytyjscy uczeni system Crocego i jemu podobne. Pokazano, że tego rodzaju dowody nie dopuszczają nawet w teorii możliwości ich obalenia. Wszystko, co byłoby sprzeczne z pojęciem „intuicji" nie zostaje mianowane „prawdziwą sztuką". Chociaż współczesna estetyka daleka jest od jednolitości poglądów, jednak wydaje się, że na pierwszy plan wysuwa się coraz bardziej ten kierunek, który zajmuje się nie tyle wznoszeniem systemów, ile uprawą zagadnień szczegółowych. Na razie przynajmniej, bardziej płodne jest chyba rozjaśnianie znaczeń niektórych węzłowych pojęć, pokazywanie obok podobieństw także i różnic w działaniu rozmaitych gałęzi sztuki. Pluralizm w podejściu i wielofunkcyjność przypisywana prawom estetyki stają się specjalnie poważnymi zasadami.

Odrzucamy całą podbudowę myślową Crocego, jego „filozofię ducha", także metodę uzasadniania twierdzeń, a wreszcie i wiele po-

---

1 Benedetto Croce, *Zarys estetyki*, W-wa 1961, PWN, s. 121.

jedynczych sądów. To, co pozostaje, formułujemy w nowym języku, być może nieco bardziej dokładnym, a przynajmniej zmierzającym ku ideałowi precyzji z większą niż dawniej wytrwałością. Jednakże historyczna pozycja wybitnego filozofa włoskiego pozostaje bezsporna. Myśliciel, dziejopis, polityk i artysta, uplasował się Benedetto Croce swoimi dziełami we wrażliwym punkcie współczesnej oświeconej opinii. Nie można sobie wyobrazić poważnej dyskusji nad zagadnieniami sztuki, która by pominęła jego osobę. Croce (1866—1952) dawno się już doczekał polskiej monografii poświęconej „jego estetyce i krytyce literackiej" (Maurycy M a n n, *Benedetto Croce*, Warszawa 1930, Prace Tow. Nauk. Warszawskiego). Dopiero teraz jednak wychodzi pierwsze tłumaczenie Crocego. Książeczka jest szczupła objętościowo, ale sam autor jej nie lekceważy: „czytelników chcących znaleźć pełne określenie sztuki i jej historii prosiłbym, by przede wszystkim zwrócili uwagę na ten nowy tom" (s. 20).

W *Zarysie estetyki* dokonane zostało poważne dzieło — niejako wstępne, porządkowe, oczyszczające sztukę z przypisywanych jej niesłusznie właściwości i obowiązków. Sztuka, powiada Croce, nie jest aktem utylitarnym, gdzie indziej szukać należy doraźnych korzyści. Ponadto „uchyla się... od wszelkiej oceny moralnej" (33). To znaczy, że choć artysta podlega tym samym co wszyscy przykazaniom etyki, jednak utwór jego, rozpatrywany „sam w sobie", a więc jako zjawisko uniezależnione w pewnym sensie od źródeł, z których powstało, i od społecznych skutków, które może wywołać, mierzony jest normami wywiedzionymi z samej literatury. W praktyce trzeba, oczywiście, brać pod uwagę rzeczywistość społeczną, w której ten utwór będzie funkcjonował. Ale to już inna opowieść. Następne twierdzenie Crocego brzmi: „Zaprzeczamy, jakoby miała ona charakter poznania pojęciowego" (35). Co innego jest wiedza dostarczona przez naukę, czy nawet przez rozsądek potoczny, a co innego jest „wiedza", którą można odnaleźć w sztuce. Bywa ona często — poza granicami danego artefaktu — bezużyteczna. Więcej nawet: nie daje się w ogóle „przenieść" w stanie nienaruszonym. Stąd prosta droga wiedzie do odrzucenia podziału na „treść i formę". Utwór jest zamkniętą całością, której nie wolno rozszczepiać na te dwa elementy. Chyba zresztą tu właśnie tkwi główny zrąb żywych do dziś poglądów Crocego i na tym polega najpoważniejsza jego zasługa dla teorii literatury. Wiedza poetycka to inaczej intuicja liryczna, która jest poznaniem bardzo swoistym i która stanowi równocześnie wyraz pewnych wartości emocjonalnych — w dotykalnym, zmysłowym wyglądzie. Karmi się zaś sobą tylko i z siebie wynika, ale pozostaje przy tym w pewnej analogii do świata dookolnego. Równając sztukę z intuicją, zaś intuicję z ładunkiem lirycznym, dokonał Croce dosyć ryzykownego zabiegu. Poparł jednakże ten nurt w poezji i teorii literatury, który miał odegrać we współczesnej lite-

raturze bardzo poważną rolę. U nas na przykład, Julian Przyboś odczytywał i odczytuje utwory z punktu widzenia ich zdolności do rozbudzenia wzruszeń lirycznych. Także i dawne dzieła poddaje tej samej próbie. Rzecz prosta, że z takiej opresji niewiele poematów uchodzi z życiem, szczególnie epickich lub świadomie ustylizowanych, „sztucznych". Konsekwentnie nazywa zatem Przyboś (za Irzykowskim) historię literatury — cmentarzyskiem arcydzieł. Tak samo patrzał na dramaty Szekspira świetny, jeśli wierzyć znawcom, ich tłumacz, Borys Pasternak. W szkicu, który napisał na marginesie swoich przekładów, odrzuca całą maszynerię jego zdaniem konwencjonalną, a bez której nie można sobie przedstawić historycznie sztuk szekspirowskich we właściwym im kontekście — po to, aby uratować genialne błyski zawsze żywej poezji. Myślę jednak, iż rację ma T. S. Eliot, kiedy pisze, że w utworze liczą się nie tylko „purpurowe łaty", ale i szare miejsca. Że logika utworu wymaga nieraz, iżby punkty największego nasilenia, zastępowane z kolei były okresami prozaicznymi, ściszonymi. I że bez umowności, „sztuczności", nie ma literatury.

Zakreśliwszy łuk, wracamy do Crocego. Kiedy równa on sztukę z liryką, jest tylko zgodny ze swoim przekonaniem, iż wszystkie Muzy mówią tym samym głosem, a muzyka, malarstwo i poezja są w istocie tożsame. My zaś, atakując to przekonanie, atakujemy równocześnie tezę o analitycznej niedostępności dzieł sztuki.

Twórczość filozoficzna Crocego szła z pomocą krytyce literackiej. Croce kładł nacisk na niepowtarzalność, samoistność i całościowy walor zjawisk artystycznych. Występował przeciwko uzurpacjom, jakim sztuka podlegała ze strony tych, którzy widzieli w niej jedynie oręż polityczny, zapis historii lub pouczenie moralne. Ratując żywą istotę sztuki, zagrodził jednak Croce dostęp do niej badaniom ścisłym, próbującym metod naukowych. Jest to druga spuścizna, chyba wyraźnie szkodliwa, jaka pozostała po Crocem. Jeszcze raz jawi się tutaj problem „treści i formy". Z niego bowiem, z jego szczególnego oświetlenia, wynikają także i ujemne strony omawianej doktryny. Stając w obronie integralności dzieła artystycznego, Croce nie wahał się odmówić prawa obywatelstwa ujęciom analitycznym, posługującym się takimi terminami jak „klasy, typy, gatunki i rodzaje". A przecież to zagadnienie „treści i formy" oraz pochodne, gatunków, choć z pozoru nierozstrzygalne, daje się rozwiązać przy pomocy pojęcia funkcji. Składniki utworu powtarzają się wprawdzie w różnych dziełach, zawsze jednak w nieco innych związkach i w nieco innej roli. Stosując rejestr składników i badając ich każdorazową funkcję, możemy dotrzeć zarówno do indywidualnych, jak i typowych cech dzieła. Dzieło literackie, choć samo irracjonalne, może być uległe racjonalnemu rozbiorowi i wyjaśnieniom, a co za tym idzie i podziałowi na grupy według określonych prawideł.

Zdzisław Łapiński

ZAPISKI NA MARGINESACH

W naszej prasie kulturalnej nadal kwitną lapalisady (od napół legendarnego pana de la Palisse, który chętnie głosił prawdy oczywiste: *une minute avant sa mort il était encore en vie*). To chyba dobrze: lepiej powtarzać oczywiste prawdy, niż oczywiste kłamstwa. Czasem to wygląda zabawnie — gdy oczywistą prawdę stroi się w poprzekręcane słowa. Błyszczy tu przykładem artykuł Włodzimierza Sokorskiego w „Przeglądzie Kulturalnym" (15 III 62), z którego dowiadujemy się, że każde dobre dzieło sztuki jest dziełem utylitarnym, ponieważ utylitaryzm wynika z autentyzmu, autentyzm zaś *to autentyzm przeżycia widza, słuchacza, odbiorcy, a nie autentyzm wydarzeń*. Autentyzm przeżycia odbiorcy zależy zaś oczywiście od tego, czy dzieło jest dobre, czy nie. Kółko się zamyka, niceśmy od tego nie zmądrzeli, ale przynajmniej potrafimy teraz legitymować dobre dzieła ich autentyzmem i utylitaryzmem. Jak wiadomo, *verba valent usu*.

W tymże numerze „Przeglądu" niebotyczną lapalisadę skonstruował Stefan Żółkiewski: *Jeśli literatura ma być naprawdę realistyczną, musi mówić nowe prawdy o życiu, o jego aktualnych konfliktach. Do tego trzeba również odnowy środków wyrazu, swobody artystycznych poszukiwań, odrzucenia wreszcie błędnych, uproszczonych teorii estetycznych*... itp. itd. W artykule Żółkiewskiego znajdujemy zresztą kilka uwag dosyć ciekawych, m. in. obronę Kafki, która polega na postawieniu Kafki na głowie, ale nie o to chodzi: w Polsce nie to jest w artykule ciekawe, co ciekawe, tylko to, kto go napisał, gdzie i kiedy. Artykuły trzeba czytać nie jak artykuły, tylko tak, jak starożytni wróżbici czytali lot ptaków, wnętrzności ofiar, ekskrementy. Z tego punktu widzenia artykuł Żółkiewskiego jest pewnie szalenie ciekawy, ale jam nie wróż, a zresztą — jak mówił o wróżbach Eurymach, syn Polibosa — „ptaków bez liku krąży pod słońcem, a nie wszystkie coś znaczą".

+++

Kiedy już dwom ministrom łatkę przypiąłem (ale może nie przeczytają), to jeszcze jedną ekscelencję zdałoby się zajechać, choć strach (ale może nie przeczyta). *Tres faciunt collegium*. W „Przeglądzie Kulturalnym" Jerzy Putrament prowadzi „kącik laika". Kiedy się czyta dziwne jego opinie o filmach, myśli sobie człowiek — trudno, laik, zresztą *de gustibus*... Gorzej, kiedy Putrament wykazuje daleko posuniętą nieznajomość „stanu faktycznego", co interesująco występuje np. w felietonie „Snoboroby". Zastanawiając się nad filmem współczesnym, powiada: *Czyżbyśmy byli na progu jakiegoś neobaroku? Czy ja wiem?*

Nie sądzę. Wszystko inne przemawia przeciwko temu. Oszczędność, prostota, funkcjonalność zdają się odradzać w architekturze. Trudno znaleźć barokowe momenty w malarskiej abstrakcji. Może to tylko film? Zoologia dzieli ziemię na prowincje. Może to tylko w polskiej prowincji filmowej takie ciągoty do nadmiaru, do przesady? Putrament miał chyba trafną intuicję artystyczną, kiedy napisał o neobaroku filmowym, ale wiedza nie nadążyła za intuicją, kiedy stwierdził, że gdzie indziej neobaroku nie ma. Ta „prostota, która zdaje się odradzać w architekturze" bardziej przypomina czasy Bauhausu, niż ostatnie dzieła Wrighta czy Corbusiera czy Niemeyera; może być, że najlepsze osiągnięcia architektoniczne naszych dni są oszczędne i proste, ale te cechy spewnością nie charakteryzują całej czołowej architektury lat 1950—60. A już jak chodzi o malarstwo, to trudno o jaskrawszy neobarok (w sensie używanym przez Putramenta), niż taszyzm! Putramentowi „trudno znaleźć barokowe momenty w malarskiej abstrakcji" — warto, żeby zauważył choćby w jednym z ostatnich numerów „Arts", jak od pierwszej do ostatniej (dosłownie) strony powtarza się wielkimi czcionkami słowo NEOBAROK, i to nie tylko w stosunku do malarstwa, ale do najnowszych kreacji w dziedzinie tak „funkcjonalnej", jak meblarstwo: ostatnia wystawa 500 „przedmiotów" w *Musée des Arts Décoratifs* była przerażająco „barokowa" (i secesyjna) — wystarczy rzucić okiem na fotografie. Więc gusty można mieć różne, ale nawet jak się jest laikiem warto chyba wiedzieć, co się dzieje, skoro się o czymś pisze? Zwłaszcza zaś wtedy, kiedy na zjeździe pisarzy we Florencji wygłasza się odczyt o literaturze i filmie...?

+++

Dla tych, którzy znają trochę angielski, a także dla wyznawców esperant i volapücków wszelakich, przepisuję tu prześliczny Hymn Wspólnego Rynku. Niezależnie od czarownych pomysłów leksykalnych autora (jest nim Michael Frayn, „Manchester Guardian Weekly", 15 III 62), „hymn" ów stanowi najostrzejszą jaką sobie wyobrazić można satyrę na „ideologię" Wspólnego Rynku. Zwłaszcza wiersz ostatni... Aby nieco ułatwić lekturę, zwracam uwagę, że zwroty które wyglądają na jakiś plattdeutsch albo flamandzki bardzo łatwo zrozumieć, jeśli pominąć ortografię i nastawić ucha: np. „Wir werken ensemble kos wir laik es dass Weh" można by przepisać: „Wir werken ensemble 'cause we like it that way". Zresztą zabawa przy czytaniu tego hymnu polega także na tym, że jest on po trochu zgadywanką.

Der lustige Frog mit den leerende Wop,
Der boomende Belge mit den kraftige Kraut,
Sie bringen opp all naastie Traiffs zum Stop,
Und werken den Kommon Millenium aut!

Trois cheers pour den Flem, und den door Nederlander!
Und der Duchy von Luxemboug's smallische Volk!
Que cette Grande Entente bekomm grander und grander,
Und schneer at und scoorn den utlandischer Yoke!

Wir sind bien oppfixt in tutti Respetti—
Libri da Quota and frei von Embargo—
Gelinkt par ein massif gross Träd in Spaghetti
Plus unhindert Schippment di Wurst und Escargots.

So Gott sauve oor noobl Signor Presidente!
Alaarm all ses ennemis, mach dem zu fallen!
Und gumm opp di Tricks von leurs falsch Governmente!
Und blitzen leurs knävischer hoch Tariffwallen!

Wir werken ensemble kos wir laik es dass Weh,
Nous sommes ein gemütlich and schnug Familie-Grupp —
Spaghetti pour Breakfaast und Schnitzel pour Tee —
So Gott geb lang vita au grand Kommun Krupp!

+++

Przerzuciłem kiedyś w leniwej chwili kilka starych „Paris-Matchów". Kiedy sobie przypomniałem jeszcze starsze numery tego pisma, uderzyło mnie, jaka degrengolada. Nie bez racji zauważył niedawno któryś publicysta francuski, że gdyby ktoś na podstawie tego tygodnika próbował za lat — powiedzmy — trzysta wyrobić sobie zdanie, co było najważniejsze dla ludzi drugiej połowy XX wieku, toby musiał dojść do wniosku, że: 1) romanse aktorek filmowych, 2) małżeństwa królewskie, 3) morderstwa i katastrofy lotnicze. Na dalszych miejscach znalazłyby się sprawy takie, jak loty kosmiczne, wojna w Algerii itd., a już jakieś tam rewolucje naukowe, cywilizacyjne lub ekonomiczno-społeczne... a dajcie spokój. Że „Match" ustalił sobie taką hierarchię zainteresowań, ostatecznie jego rzecz: może takie są gusty jego czytelników: szkoda tylko, że nakłady tego pisma są bezkonkurencyjne a pozory mylące, bo niby ma ambicję informowania o wszystkim, co w świecie najciekawsze. Gusty czytelników można spewnością w dużej mierze kształtować, ale „Match" nie wykazuje w tym kierunku najmniejszych ambicji: jeśli je kształtuje, to dosyć obrzydliwie. Coraz obrzydliwszy jest zwłaszcza patetyczno-liryczny ekshibicjonizm, z jakim „Match" reklamuje zgony, rozwody, flirty i puszczania się, wszystko w jednym tygielku. Załzawiona twarz aktorki, na całą stronę, wpatrzona w fotografię zmarłego męża: „Brutalnie przerwana została nić jedynej miłości... Zmiażdżone zostało serce, którego bicie znają wszystkie ekrany świata..." czy coś w tym guście. O stronę dalej inna babka pryska wodą na opalonego dryblasa: „I znów wiosna w sercu naszej... W promieniach jej wielkiej, największej miłości grzeje się córeczka

z poprzedniego małżeństwa i bliźnięta z pierwszego..." Dwa miesiące później — rozpacz, rozstanie, zmiażdżone serce. Znów miesiąc — i „znów wiosna... największa miłość rozkwita jak pąk róży w sercu naszej..." ...Prawdziwe dramaty i zwykłe paskudztwa podglądane przez tę samą dziurkę od klucza, rzewnie wykrojoną w kształt serduszka. Naturalnie i tutaj rekordy bije Brigitte Bardot: między Vadimem a Charrierem „Match" zdążył zamieścić reportaż o Diestelu, były więc fotografie nadmorskiej willi, w której zamieszkiwała z nim BB, i opis tej wielkiej, jedynej miłości, który kończył się mniej więcej tak: „W oknie młodych narzeczonych gaśnie światło"... Choćby ze względów leksykalnych zmartwiło mnie nazywanie „narzeczoną" kobiety, która dopiero co wyszła za mąż za kogoś całkiem innego. Jeśli *verba valent usu*, to jakiż usus przyjmie się w „Matchu" dla nazwania mężczyzny i kobiety, którzy pragną zawrzeć małżeństwo? Ale i słowo „małżeństwo" w odniesieniu do pani Brygidy z Bardotów primo voto Vadimowej etc. brzmi całkiem nowymi treściami: któżby z nim kojarzył nasze poczciwe, staroświeckie koncepcje monogamiczne. To swoiste wyjęcie spod prawa aktorki filmowej, to pozamoralne traktowanie jej postępków i zarazem strojenie ich śmieszną sankcją „narzeczeństwa" — to wszystko przypomina zamierzchłe czasy, kiedy aktorów nie wolno było grzebać w poświęcanej ziemi, a reguły militarne przewidywały, że w razie oblężenia i głodu pierwsze z murów zrzucone mają być aktorki. Traktowano bowiem ten zawód jako hańbiący, wyjmujący człowieka ze społeczności, stawiający go poza przyjętymi przez ogół normami moralnymi. Dzisiejsza prasa w typie „Matcha" robi to samo, tylko niby w odwrotną stronę: z owej rzekomej pozamoralności buduje aktorom i aktorkom sensacyjny, jakże w istocie żałosny piedestał.

+++

Przeczytałem uroczą, prostą, świeżą książkę sławnego angielskiego dramaturga, John M. Synge'a, pt. *The Aran Islands*. Na tych dzikich wysepkach pisarz przebywał miesiącami, ucząc się irlandzkiego, a potem po prostu dlatego, że przywiązał się do tamtejszych ludzi, do ich świata. Książka jego wyszła po raz pierwszy w roku 1907 (miała potem siedem dalszych wydań) i jest w jakimś sensie analogiczna do „Na przełęczy" Witkiewicza. Chcę tu zacytować bardzo ciekawe uwagi Synge'a o pojęciu sprawiedliwości wśród wyspiarzy — różne refleksje nasuwa względność tego pojęcia.

„Na zachodzie (tj. w Irlandii i na wyspach) powszechny jest impuls, by chronić przestępcę. Częściowo wynika on chyba z kojarzenia sprawiedliwości ze znienawidzoną angielską jurysdykcją, lecz bezpośrednio wypływa z pierwotnego odczucia tych ludzi — którzy nie są nigdy przestępcami, lecz są zawsze zdolni do przestępstwa — że człowiek nie

uczyni przecie krzywdy, chyba żeby nim miotała namiętność równie nieodpowiedzialna, jak burza na morzu. Jeśli ktoś zabił ojca i sumienie gryzie go i dręczy, to już nie widzą racji, by prawo miało wywlekać go z domu i zabijać. Mówią, że taki człowiek napewno będzie się zachowywać spokojnie do końca życia, a jeśli ktoś twierdzi, że kara jest potrzebna dla przykładu, odpowiadają: «Czy ktośby zabił swego ojca, gdyby się mógł od tego powstrzymać?»... Wydaje się absurdem stosowanie wobec tych ludzi tych samych praw, jakie stosuje się do przestępców w miastach. Najinteligentniejszy mieszkaniec Inishmaan (jedna z wysp) mówił mi często o swej pogardzie dla prawa i o wzroście przestępczości, jaki wywołało przybycie policji na Aranmoor. Na naszej wyspie — powiada on — jeśli dwaj mężczyźni pokłócą się trochę czy poszturchają, to ich przyjaciele uważają, żeby to nie zaszło za daleko i wkrótce rzecz idzie w zapomnienie. W Kilronan (wioska na wyspie Aranmoor) jest banda ludzi, którym płacą za to, żeby wytaczali sprawy. Jak tylko ktoś kogoś uderzy, przylatują oni i aresztują tego, co uderzył. Ten drugi musi świadczyć przeciw niemu; całe rodziny przychodzą do sądu i przysięgają jedna przeciw drugiej, aż staną się zapamiętałymi wrogami. Jeśli zapada wyrok skazujący, skazany nigdy nie wybacza. Czeka na sposobność, i zanim rok minie ten drugi zostaje wezwany, i z kolei on nie wybacza. Spór rośnie, aż w końcu — po roku takiego duszenia przez prawo — byle sprzeczka o czyjś tam kolor włosów może się skończyć morderstwem. Sam fakt, że nie sposób na wyspach zawierzyć świadkom (nie dlatego, by ludzie byli nieuczciwi, ale ponieważ uważają, że więzy rodzinne są świętsze od abstrakcyjnej prawdy) obraca w demoralizujące pośmiewisko cały system zeznań pod przysięgą: nie trudno uwierzyć, że prawo oparte na tej fałszywej podstawie musi prowadzić do różnych niesprawiedliwości".

+++

W „Etudes" z lutego br. pasjonujący artykuł o nowych koncepcjach, dotyczących sztuki prehistorycznej. Kiedy odkryto malowane groty, wyobrażono sobie — było to w czasach pozytywizmu — że człowiek prehistoryczny uprawiał sztukę dla sztuki, że była to aktywność autonomiczna i samowystarczalna. Potem wielki prehistoryk, ks. Breuil, olbrzymim swoim autorytetem narzucił badaczom zarówno pewne koncepcje chronologiczne jak i artystyczne, jak wreszcie interpretacyjne: że mianowicie wizerunki zwierząt służyły przede wszystkim zabiegom magicznym, trochę podobnym do tych, jakie do niedawna uprawiali jeszcze włoscy chłopi, nakłuwający rzeźbioną podobiznę wroga, by mu przynieść szkodę.

Ale dopiero uczniowie Breuila zorientowali się, że groty stanowią kompozycje c a ł o ś c i o w e: że dla cząstkowego przynajmniej zrozu-

mienia ich sensu, nie wystarczy badać i smakować sylwetki poszczególnych zwierząt, trzeba zbadać z w i ą z k i między nimi. Najbadziej zasłużyli się w tych dociekaniach pani Laming-Emperaire i prof. Leroi-Gourhan, który przewędrował systematycznie — w ciągu czterech lat — wszystkie groty hiszpańskie i francuskie (jest ich z górą osiemdziesiąt), zawierające malarstwo prehistoryczne, i sporządził plany c a ł o ś c i grot. W połączeniu z tzw. karbonem 14 (oznaczanie dat na podstawie promieniotwórczości ciał) i z analizą przedmiotów, znalezionych w grotach, wędrówki te pozwoliły na nowe ustalenia chronologiczne. Przypuszcza się z dużą dozą prawdopodobieństwa, że malarstwo prehistoryczne zaczyna się ok. 30 tysięcy lat przed Chr. od bloków skalnych, na których przy pomocy malarstwa lub rzeźby przedstawiono zwierzęta i realistycznie ujęte męskie i żeńskie organy płciowe. Pierwsze malowane groty liczą sobie jakieś 25 tysięcy lat: sylwetki zwierząt, ukazane w tych grotach, uzupełnione są szczegółami luźno z sylwetką związanymi, (np. przy profilu sylwetki, łapy i rogi *en face*). W następnym okresie malowano w grotach ogromne tułowia zwierząt na krótkich nogach — szczytem tego okresu jest sławna grota w Lascaux (15 tysięcy lat przed Chr.). Potem zwierzęta stają się coraz „podobniejsze", ale jakby sztywnawe i zawieszone w powietrzu; malarz modeluje ich kształty za pomocą plam lub równoległych kresek. Z tej epoki pochodzi grota w Altamirze. Na koniec sylwetki stają się fotograficznie wierne, lecz znika modelunek (10 tysięcy lat przed Chr.). W tym mniej więcej czasie kończy się animalistyczna sztuka prehistorycznych grot.

Ale ciekawsze od dociekań chronologicznych są dociekania ikonologiczne: sensu przedstawień, sensu ich kompozycji. Statystycznie stwierdzono, że w ogromnej większości grot (68) powtarza się nieustannie p a r a zwierząt, jako temat centralny: w Lascaux np. trzykrotnie w różnych odgałęzieniach groty wraca temat bawół-koń, w Altamirze powtarza się temat bizon-koń. 86% koni, 91% bizonów i 92% bawołów, przedstawionych we wszystkich razem znanych grotach europejskich, zajmuje miejsce centralne w kompozycji, niemal z reguły parami (nad sobą, za sobą, obok siebie, nawet naprzeciw siebie, np. na dwóch przeciwległych ścianach kamiennych korytarzy). Ten centralny temat często bywa obramiony innymi zwierzętami, które grają jakby rolę uboczną: są to jelenie, reny, sarny. Zwierzęta groźne — lwy i nosorożce — występują przeważnie w głębi grot, albo na samym końcu albo tam, gdzie polichromia się kończy: tak jest z 71% lwów i 66% nosorożców. Schematycznie można powiedzieć tak: w strefie wejściowej grot spotyka się przede wszystkim jelenie i sarny; w partii centralnej z reguły pary wielkich zwierząt trawożernych (np. bizoń-koń) — ta główna kompozycja obramiona jest często znów jeleniami; w głębi widnieją zwierzęta groźne, lwy i nosorożce, często także konie i znów jelenie. Bizon

i bawół właściwie nigdy nie występują samotnie, zawsze znajdują się w parze z innym zwierzęciem.

Prócz zwierząt występują w grotach znaki, które podzielić można z grubsza na dwie serie: jedna z nich to kreski, kropki, czy jakby wiązki kresek, druga seria jest bardziej skomplikowana i obejmuje znaki owalne, trójkątne itp. Powierzchnia tych drugich znaków podzielona jest zwykle na kilka płaszczyzn. Otóż znaki z serii pierwszej występują często samodzielnie, we wszystkich częściach grot. Natomiast znaki z serii drugiej występują tylko w partiach centralnych, tylko w połączeniu ze znakami z serii pierwszej. Tak więc seria pierwsza rozwija się w kompozycji grot analogicznie do przedstawień koni i jeleni, seria druga swą lokalizacją i niesamodzielnością przypomina przedstawienia bawołów i bizonów.

Zatem na podstawie malatur najdawniejszych, w których poszczególnym zwierzętom towarzyszą realistyczne przedstawione organy płciowe męskie i żeńskie, a także na podstawie stopniowego rozwoju chronologicznego pewnym form, badacze doszli do wniosku, że owa druga seria znaków stanowi abstrakcyjną stylizację już to żeńskich organów płciowych, już to profilowej sylwetki kobiecej. Znaki serii pierwszej odnaleziono natomiast na przedmiotach, przedstawiających organy płciowe męskie. W niektórych grotach wreszcie w tym miejscu, gdzie normalnie występują znaki serii pierwszej, odkryto realistyczne postacie mężczyzn, a postacie kobiet widniały tam, gdzie występują zwykle znaki serii drugiej. Przypuszcza się zatem na podstawie wyżej wspomnianych paralelizmów między znakami i zwierzętami, że w przedstawieniach zwierząt bawół i bizon oznaczają może pierwiastek kobiecy, a jeleń, rogacz i koń — pierwiastek męski.

Trzeba zachować ostrożność w wyciąganiu wniosków z tych spostrzeżeń — powiada publicysta „Etudes", Francis Hours — ale nasuwa się uwaga, że w grotach prehistorycznych mamy do czynienia ze zjawiskiem znacznie wyższego rzędu, niż magia. Tematem centralnym jest zapewne temat płci i płodności. Skomponowanie wokół tego tematu świata zwierząt wydaje się jakąś symboliczną, zoologiczną kosmogonią, jakąś konsekwentną, animalistyczną mitologią, symbolizującą odwieczny motyw wielu religii — tajemnicę płodności i życia.

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES